

تمّ تصفيف وإنجاز هذا العدد

بمركز الموافقات

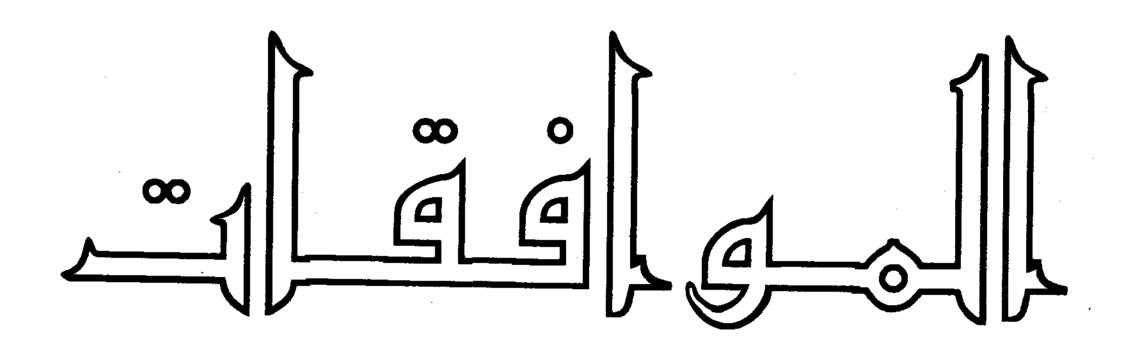
للدراسات والأبحاث العلمية

C.M.E.R.S

المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

☎ 77.73.74 / 77.72.91 / 77.34.90 (02)

مجلة العلوم الإسلامية



مجلة علمية أكاديمية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية
تصدر دوريا عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين
- مولود قاسم نايت بلقاسم - بالجزائر

العدد السادس، السنة السادسة، 1418هـ (1997-1998م)

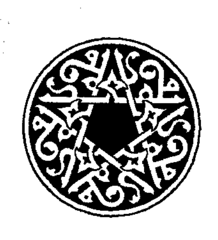
جميع المراسلات توجه باسم
السيد رئيس تحرير مجلة الموافقات
مركز الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، رقم 2، شارع النقيب عزوق، الربوة الحمراء، حسين داي الجزائر.
الهاتف: 77.34.90 أو 77.73.74 أو 77.72.91
الفاكس: 213.02.77.46.97 التلكس: 65491 I.E.S.O.E. DZ

ردمد: ISSN 1111-4312

قرآن كريم

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾

[سورة البقرة/ الآية 143]



(إِنَّمَا العِلْمُ الرُّخْصَةُ مِنْ ثِقَةٍ، أَمَّا التَّشْدِيدُ فَيُحْسِنُه كُلُّ أَحَدٍ)

الإمام سفيان الثوري

قواعد النشر في مجلة الموافقات

أولا: يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها ما يلي:

1/ أن تكون متسمة بالعمق والأصالة.

2/ أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي والموضوعية.

3/ أن تكون الهوامش في آخر الدراسة.

4/ أن يتضمن البحث قائمة المراجع التي استخدمت مع ضرورة إعطاء معلومات بيبليوغرافية كاملة.

5/ أن يكون البحث مكتوبا بالآلة.

6/ أن لا يزيد البحث عن خمسين صفحة.

7/ أن يقر صاحب البحث أن بحثه لم يرسل للنشر في مجلة أخرى.

8/ على الباحث أن يرفق بحثه بملخص لا يتجاوز نصف صفحة.

9/ أن لا يكون البحث مستلا من مطبوعات الدروس المقررة على الطلبة، أو جزء من رسالة جامعية.

ثانيا: تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها.

ثالثا: تقوم إدارة المجلة بإخطار أصحاب الأبحاث بالرأي النهائي للمحكمين بخصوص أبحاثهم: قبولا أو رفضا أو تعديلا. والهيئة غير ملزمة بتبرير الرفض.

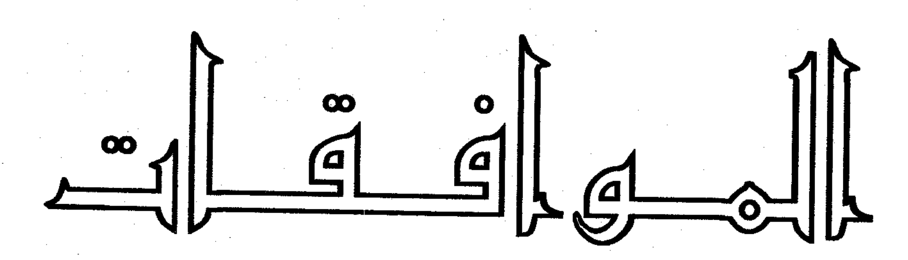
رابعا: ترتب المواد وفق اعتبارات فنية.

خامسا: لا يجوز إعادة نشر أي مادة من مواد المجلة إلا بإذن كتابي من إدارتها.

سادسا: لا يجوز للباحث أن يسحب بحثه من النشر بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب مقنعة، على أن يكون ذلك قبل إشعار الباحث بالموافقة على نشر إنتاجه.

سابعا: ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل رأي المجلة بالضرورة.

مجلة العلوم الإسلامية



مجلة علمية أكاديمية محكّمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

تصدر دوريا عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين -مولود قاسم نايت بلقاسم- بالجزائر

صدر العدد الأول منها في: ذي الحجة 1412هـ - جوان 1992م

هيئة التحرير

المدير مسؤول النشر: د. عمار مساعدي

رئيس التحرير: أ. محمد الهادي الحسني	مدير التحرير: أ. محمد عيسى
مستشار التحرير: أ. يوسف حسين	مسؤول التوزيع: أ. عبد الرحمن سماتي



أ.د/ الهاشمي التجاني

أ.د/ محمد مقبول حسين

أ.د/ عبد الرزاق قسوم

د/ محمد عبد النبي

د/ رضوان بن غربية

د/ إبراهيم التهامي

د/ محمد دراجي

د/ محمد علي فركوس

د/ عمار جيدل



محتويات العدد

ديوان الموافقات

متفرقات

القسم الإنكليزي

بسم الله الرحمن الرحيم



د. عمّار مساعدي
مدير المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر
المدير مسؤول نشر مجلة الموافقات

الحمد لله الذي خلق الإنسان ولم يكن قبل الخلق شيئا، ووهبه سمعا، وبصرا، وعقلا، وفؤادا، نحمده أناء الليل وأطراف النهار، على نعمه وجزيل عطائه، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد، سيد الخلق أجمعين، أرسله ا لله رحمة للعالمين، إماما للمتقين، وداعيا إلى ا لله بإذنه وسراجا منيرا.

⌘ ⌘ ⌘

ها نحن نضع بين أيدي الباحثين والدارسين للفكر الإسلامي مجلتهم الموقرة الموافقات لتكون بشرى لهم ولتطمئن قلوبهم على استمرار صدورها.

تلقاكم مجلتكم الغراء في ثوب جديد، ملؤها ما جدّ على صعيد الفكر الإسلامي، في ضوء الأحداث الوطنية والدولية المتلاحقة، داعية المسلمين في كل أنحاء المعمورة إلى التمسك بدينهم الإسلامي الحنيف، والعمل على تمتين أواصر الأخوة والتضامن فيما بينهم، وتوحيد كلمتهم، والتمسك بعقيدتهم، وفرض وجودهم بين الشعوب والأمم، في ظل النظام الدولي الحالي، الذي يهدف إلى عولمة كل شيئ، بما في ذلك القيم الروحية والأخلاقية.

⌘ ⌘ ⌘

الافتتاحية

إن الظروف والملابسات التي واكبت صدور هذا العدد كانت بحق في غاية الصعوبة، ففي وسط الخوف من المجهول الذي دبر المؤامرة الكبرى لتخريب الجزائر، وفي جوّ الرعب والإرهاب الأعمى الذي عصف وما زال يعصف بوطننا الجزائر أرض المليون ونصف المليون من الشهداء، فإن أسرة المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر لم تتوان في عملها ولم تخن الأمانة التي أوكلت إليها، فعملت ثلة من الذين آمنوا بمسؤولياتهم، بأنفسهم، وأموالهم، على حساب راحتهم ومصالحهم، لإخراج **الموافقات** إلى الوجود، فكان لهم ما أرادوا؛ وأفلحوا في إخراج هذا المولود العلمي الجديد، الذي يزخر بالعديد من المواضيع الجديدة المتجددة، الغزيرة في مادتها، البليغة في معانيها، الهادفة الجامعة المانعة في مقاصدها، هذا المولود الذي يعد بحق عملا شجاعا، يجمع بين الجرأة، والثقافة معا؛ للنهوض بالفكر الإسلامي الذي قد تنوء عنه مؤسسات علمية أعرق من مؤسستنا، وبذلك يكون المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر قد وفق في عمله بفضل جهود أبنائه البررة.

⌘ ⌘ ⌘

في هذا الظرف بالذات، وأمام صعوبة التحدي، تصدر مجلة **الموافقات** في خضم الأحداث المؤلمة التي تعرفها الجزائر حاليا، وهي أحداث تزيد في الفوضى التي تعم العالم الإسلامي أجمع والتي كثيرا ما تنعكس سلبيا على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، لاتصافها بتفاقم الشرور، وازدياد الصراعات المذهبية والعرقية، واستفحال ظاهرة العنف وسفك الدماء.

وعلى الرغم من هذا الجو المتعفن، تصدر **الموافقات** متحدية بذلك كل الصعاب والخطوب، مدركة أن ما يحدث الآن في الجزائر من مجازر، لن يكون أكثر من حادث ظرفي، وأن القائمين بها أقل ما يقال عنهم، أنهم قد فقدوا المعايير الدينية والخلقية التي يتسم بها

الأسوياء، وأن استمرار هؤلاء في الاستهتار بروح الإنسان، وهزّ صورة الأمة، ومحاولة إفقادها هيبتها في أنظار الأمم الأخرى، لن يزيدهم إلا بعدا عن مبادئ وقواعد الدين الإسلامي، تلك القواعد التي تحرم القتل وسفك الدماء، قال جل وعلا: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهاَ وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [النساء – الآية 93].

⌘ ⌘ ⌘

إن هذه الأزمة وإن كانت عارضة، فهي أزمة عامّة مست الجميع، وتعود أسبابها إلى عدة عوامل أهمّها الجهل بالإسلام، وعدم وجود دعاة متخصصين، الشيئ الذي فسح المجال أمام كل من هبّ ودبّ للتطفل على الإسلام ومبادئه السمحة، إن استفحال ظاهرة التطفل على الإسلام، يعود إلى الفراغ الروحي والديني الذي عرفته الجزائر منذ مدة، بسبب عدم مضاعفة الجهود في هذا المجال، وتوفير دعاة ذوي بصيرة ثاقبة، يمثلون قدوة منتقاة، معدين إعدادا علميا، يتمتعون بمواصفات الداعية للدعوة إلى الدين الحق، وأمام هذا الفراغ، وفي خضم هذه الأزمة، وجدت الموافقات نفسها أمام واجب تحمل مسؤولياتها للمساهمة في ملء الفراغ الذي تعاني منه الأمة الإسلامية، بصفة عامّة والجزائر بصفة خاصة.

⌘ ⌘ ⌘

وإذا كانت الموافقات مجلة علمية أكاديمية متخصصة في العلوم الإسلامية، غير مكلفة بالدعوة، فإن ذلك لم يمنعها من المساهمة في إنارة الرأي العام الوطني بآراء الفقهاء والعلماء والأساتذة المتخصصين في الشريعة الإسلامية، لسدّ الطريق أمام المتطفلين على الدين الإسلامي.

وإذا كانت مجلة الموافقات تعتبر العمل على توحيد كلمة الله وطاعته؛ مسؤولية كل المسلمين بما في ذلك العوام تفرضها عليهم طبيعة المرحلة والأهداف المتوخاة من أي عمل يقوم به المسلمون، فإن الله سبحانه وتعالى أمر عبده بالدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة، قال جل وعلا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل - آية **125**]، ولئن كانت الدعوة تكليفا؛ فإن القيام بها ليس بالأمر الهيّن، وليس في استطاعة أي كان أن يقوم بها، فالداعية مكلف بالدعوة إلى توحيد الله وطاعته، وغرس الإسلام في نفوس الناس كمنهج وأسلوب للحياة، لأن الإسلام كلٌ متكامل، والمجتمع الإسلامي مجتمع يسود فيه العدل؛ مجتمع تسود فيه شريعة الله، ويعلو فيها نظام التكافل الاجتماعي، من إخاء، وتضامن، وتعاون، للارتقاء به إلى أعلى عليين، ليكون في النهاية نموذجا للمجتمعات الإنسانية.

⌘ ⌘ ⌘

فالداعية إذاً لن يكون إلا من أهل العلم، ضليعاً في الفقه الإسلامي، حكيماً، مطلعاً على أوضاع الشعوب الإسلامية السياسية والاقتصادية والفكرية، له القدرة على دراسة البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعمل فيها المسلمون، مطلعاً على القوانين، والأنظمة التي تحكم وتنظم هذه المجتمعات، وجاداً في عمله للاستفادة من تلك القوانين لخدمة العمل الإسلامي.

وإذا كانت الأحكام الإسلامية تكليفا؛ ومسؤولية فردية وجماعية في نفس الوقت، فإن الأمر يتطلب قيام علماء الأمة الإسلامية (لاجُهلائها) بواجبهم الديني المتمثل في التبليغ ونشر كنوز الشرع الإسلامي على الشعوب والأمم الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها؛

بطرق علمية أكاديمية، بعيدا عن الذاتية والتعصب المعارض للإسلام وأصوله وفروعه ومبادئه وغايته.

⌘ ⌘ ⌘

ولتجسيد هذا الطموح على أرض الواقع، وملء الفراغ الروحي؛ في ظلّ منطلقات وثوابت أمتنا وثورتها المجيدة ثورة أول نوفمبر **1954**. فقد سعت أسرة المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر العاصمة، إلى إصدار مجلة العلوم الإسلامية الموافقات لتكون من بين الوسائل التعليمية النيرة التي تمكن العلماء والفقهاء الجزائريين، من نشر الحقائق الدينية، وإزالة اللبس والغموض على بعض القضايا الوطنية والدولية التي تحاول بعض الأوساط الأجنبية المغرضة استعمالها لضرب الإسلام والأمة الإسلامية بالإسلام نفسه.

⌘ ⌘ ⌘

إن مجلة العلوم الإسلامية الموافقات ليست جكرا على الأقلام الجزائرية فقط، فهي ترحب بالأقلام النظيفة والنزيهة من كل بقاع العالم؛ للمساهمة في إبراز حقيقة الإسلام للمسلمين، لأن ذلك سيزيد في سموها، وتستكمل آخر حلقة من أهم الحلقات في سلسلة الاستراتيجية الثقافية المفقودة لدى الأمة الإسلامية، ويفتح المجال عريضا وواسعا أمام رجال الفكر والعلم، لطرح القضايا الإسلامية طرحا علميا، وموضوعيا، ومعالجة الجوانب الاجتماعية، والإنسانية، من منظور إسلامي حقيقي وعلمي، في ضوء الأحكام والقوانين والأعراف السائدة في المجتمعات المعاصرة، وعرض الأحكام والمبادئ والقواعد الإسلامية ومشاكلها، عرضا ثقافيا، وعلميا أصيلا مع تعمقٍ في البحث، ووضوحٍ في عرض الحقائق، وصدقٍ في الطرح، الطرح الذي يجب أن يكون متأصلاً صحيحاً، وبطرق ناجحة مقنعة، بعيدة عن التعصب والانغلاق على الذات، لأن مثل هذا الطرح؛ كفيل بإعادة الاعتبار

للإسلام والمسلمين، وإظهار مكانة الإسلام الاجتماعية في التوجيه، والتأثير، والقيادة، في حلِّ المشاكل الوطنية والدولية.

⌘ ⌘ ⌘

لقد مضى على مجلة العلوم الإسلامية الموافقات خمس سنوات وهي الآن في عامها السادس، فكانت بحق نورا على نور؛ أضاءت السبيل لقرائها الكرام المهتمين بجديد الدراسات الإسلامية على المستويين الوطني والدولي، وتنافس المتنافسون للحصول عليها، فكانت بحق بمثابة عين يشرب منها عباد الله المتقين شرابا طهورا، فكان لهم جزاء حسن؛ وكان سعيهم في ذلك مشكورا.

⌘ ⌘ ⌘

واستجابة للواجب الوطني؛ وخدمة للجزائر الحبيبة رمز التضحية والنضال، وخدمة لصالح الشعب الجزائري والشعوب الإسلامية، ها هو المعهد الوطني العالي لأصول الدين؛ وأسرته الطيبة يصدر العدد السادس من مجلتكم الغراء الموافقات تحمل في ثناياها كنوزا معرفية نيرة، متحدية في ذلك كل الصعاب المادية والمعنوية التي ما انفكت تعترض سبيلها، فقد عملت أسرة المعهد الوطني العالي لأصول الدين إدارة، وأساتذة، وعمالا على أن تكون هذه الشعلة صوتا مدويا في وجه الجهل والظلم، يسعى إلى تهذيب النفوس وخدمة البلاد وهداية العباد.

⌘ ⌘ ⌘

إن شعور المعهد بالواجب الواقع على عاتقه ألزمه بالعمل الجاد على أن تكون الموافقات دواءً لداء الجهل تحمل في ثناياها بذور التطور وقابلية الاستيعاب لكل المستجدات، فعمل

المعهد بإخلاص على تحقيق ما يخالط الناس من الأماني، فنشطت المجلة ونهضت بهذا العبء الشاق المرهق بمفردها دون مؤازرة أحد، فعمل طاقمها الإداري على توفير كل ما يتفق وقيمتها العلمية والفكرية والجمالية لإخراجها إخراجا فنيا رائعا، وعلى الاعتماد على الدراسات المتخصصة، كما يقتضي التخصص، واعتمد هذا وذاك لجان من ذوي الدراية بالقيم العلمية والفكرية في العلوم الإسلامية، وبذلك أتت الموافقات وقد جمعت بين العلم والفن، كمن جمع بين الياقوت والمرجان، فصارت علما وعملا، فيها أشتات ما يروق العين، ويستهوي اللب، ويشبع الحاسة الفنية والذوق الإسلامي السليم.

⌘ ⌘ ⌘

لقد أدرك المعهد الوطني العالي لأصول الدين منذ نشأته الدور المتعاظم لوسائل الإعلام الحديثة، في التوجيه، والتعبير، والتأثير على المجتمع الحديث. وقد عقد العزم على الأخذ بالوسائل العصرية في هذا المجال؛ لتبليغ مبادئ وقواعد الدين الإسلامي الصحيح، كما جاءت على لسان سيد المرسلين سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وتوصيلها إلى المسلمين في كل بقاع الأرض بكل صدق وإخلاص، لتفويت الفرصة على دعاة الإباحية والإلحاد والردة الفكرية، وهم كثيرون في عدتهم وعددهم، وقد كثرت وتعددت وسائلهم وأسلحتهم الهدامة.

⌘ ⌘ ⌘

فقد اتخذ هذا الرهط (دعاة الإباحية) من الثقافة والآداب والفنون، ومن التأليف والنشر -بأنواعه العديدة المتعددة المتجددة اللانهائية- وسائلَ لتحقيق غاياتهم، فكان لهم بعض ما أرادوا، وخاصة ضمن الأوساط الشبانية المتعطشة إلى أي فكر جديد، في ضوء الفراغ

الرهيب الذي تركته المجتمعات الإسلامية، في مجال الإعلام والثقافة والفكر الإسلامي بصفة عامة.

وسعيا منا لمواجهة هذا الخطر، الذي يهدد المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن، وعملا على سدّ الفراغ الروحي والفكري والثقافي، اعتمدنا في ذلك أسلوب الحوار، والإقناع، واستخدام العقل منطلقا، والحوار استراتيجية، والتوجيه العلمي الأكاديمي للشعوب والأمم هدفا، في إطار الشرع والمبادئ الإسلامية.

⌘ ⌘ ⌘

إن أسرة المعهد الوطني العالي لأصول الدين من خلال هذه اللؤلؤة الموافقات، عمدت إلى نشر البحوث والدراسات الإسلامية المتخصصة تماشيا مع تطور المجتمع، كمساهمة منها في التأثير، والتوجيه، للرأي العام الوطني والدولي توجيها سليما، وفق ما يحقق مصالح أمتنا سياسيا، واقتصاديا، وثقافيا، ووفق ما يحمي شخصيتنا بكل أبعادها من الذوبان في يمّ العولمة الداهم لكل الشعوب والأمم في مشارق الأرض ومغاربها. فسارت وفق رغبات قرائها الكرام وطبائعهم، لأن الطبيعة البشرية موسومة بمحبة الانتقال من شيئ إلى آخر، والاستراحة من ما هو معهود إلى ما هو مستجد، وكل منتقل إليه أشهى إلى النفس من المنتقل عنه، وما هو منتظر أشوق إلى القلب من ما هو موجود.

وما دام الأمر هكذا، فإن ما رتبناه من موضوعات في صلب الموافقات أحلى وأحسن ليكون القارئ بانتقاله من موضوع إلى آخر، ومن دراسة إلى سواها، أنشط في قراءته، وأشهى لتصفح مجلته، لا سيما وأن الذي تضمنته الموافقات أحسن جنسه وصفو ما كتب فيها.

⌘ ⌘ ⌘

د. عمار مساعدي

إنها المنهجية العلمية التي اتبعناها في إصدار هذا العدد الذي يحمل بين دفتيه آيات التحدي، المجسدة في الموضوعات الأكاديمية العلمية المتخصصة في العلوم الإسلامية، وهي دراسات عميقة، لأساتذة متخصصين، من ذوي الكفاءات العليا، مشهود لهم في مؤسساتهم العلمية بالخبرة العالية، وبأعمالهم وعلمهم الأكاديمي الفياض.

وإذا كان للأساتذة الأفاضل الذين أثروا مجلتهم الموافقات بمقالاتهم، وأبحاثهم النيرة، فضلهم الذي لا ينكر من الناحية العلمية، على ما قدموه من العون والتوجيه العلمي، والتشجيع المتواصل لطاقم المجلة، فإن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي التي يقع المعهد تحت وصايتها؛ تستحق منا كل شكر وتقدير بإتاحتها لنا هذه الفرصة لإخراج هذا الكنز العلمي العظيم الذي أضاء شمعته السادسة لهذه السنة.

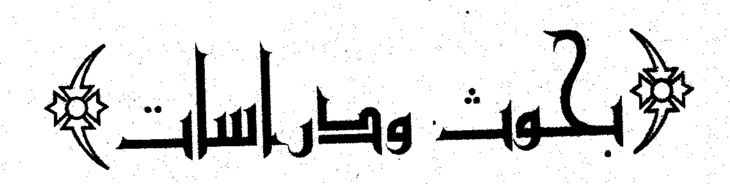
⌘ ⌘ ⌘

ونجدد الشكر لعمالنا، وأساتذتنا، على ماقدموه لنا، فطوبى لهم على العناية والرعاية والاهتمام بمجلتهم الموافقات.

وفقنا الله لما فيه خير أمتنا، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مدير المجلة

الأستاذ الدكتور/ مساعدي عمار



- القول بالموجب كأحد الأسئلة الواردة على القياس.
- مقامات السلوك عند ابن جزي الغرناطي.
- شواذ القياس.
- الحديث النبوي بين ضعف الإسناد وشهرة العمل.
- إرهاب الاستعمار الفرنسي في الجزائر.
- النظام القانوني الأسري والدستور.

القول بالموجب[1]
كأحد الأسئلة الواردة على القياس[2]

د. محمد علي فركوس
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

يرى بعض الأصوليين أن أصل الأسئلة الواردة على القياس -وهي المعبر عنها أيضا بالاعتراضات- من فن الجدل وهو ما اختاره أبو حامد الغزالي حيث اعتبرها كالعلاوة على علم أصول الفقه[3].

غير أن جمهورهم جعلوها من علم الأصول لكونها من مكملات القياس المعدود من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء لذلك أطنب جماعة من الأصوليين في ذكر مباحث المنطق والعربية والأحكام الكلامية لهذه الشبهة وهي كونها من موارده ومكملاته.[4]

وهذه الأسئلة قد ترد من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصا، أو من معاند يقصد- من وراء السؤال- قطع حجة خصمه في حكم حادثة من الأقيسة حيث يعترض على صلاحية العلة التي تمسك بها المستدل لإبطال تمسكه بالقياس أو يسلم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الحكم المتنازع فيه، فمن هذه الأسئلة ما يقدح في العلة فقط كالنقض والمعارضة، ومنها ما ترد على الدليل والعلة أو غيرها كالقول بالموجب.

فحقيقة القول بالموجب إذن هي: إتسليم ما جعله المستدل موجبا لدليله مع بقاء الخلاف[5]. بمعنى أن يسلم المعترض مدلول الخصم مع بقاء النزاع في الحكم وذلك بجعل المدلول الذي سلمه الخصم ليس هو محل النزاع أي ورود دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع، غير أن ما عرف به الحد لا يجعله يختص بالقياس بل يصلح لكل دليل ، لذلك جعله البيانيون من جملة أنواع البديع،[6] ومثلوا له بقول الشاعر علي بن فضل المجاشعي القيرواني:

وإخوان حسبتهم دروعا
فكانوها ولكن للأعادي
وخلتهم سهاما صائبات
فكانوها ولكن في فؤادي

وقالوا قــــد سعينا كل سعي

لقد صدقوا ولكن عن ودادي

وقالوا قد سعينا كــــل سعي

لقد صدقوا ولكن في فسادي[7]

وبقول ابن الحجاج:

قلت: ثقـــلت إذ أتيت مــرارا

قـــال: ثقـــلت كاهلي بالأيادي

قلت: طولت. قال: أوليت طولا

قلت: أبرمت. قال: حبل ودادي[8]

ومن شواهده في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[9]

ورد تعقيبا على قول عبد الله بن أبي بن سلول وأمثاله: «*لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل*»[10]، فأراد إثبات حكم الإخراج من المدينة بواسطة الصفة المذكورة وهي العزة، فكان أن رد عليه بأن تلك الصفة ثابتة، لكن لغيره لا لمن أراد إثباتها لنفسه، مع بقاء مقتضى الحكم وهو الإخراج، بمعنى أن العزة ثابتة لكن لا له وإنما لله ولرسوله وللمؤمنين[11].

ومنهم من حدّه: بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه، قال ابن المنير: «وهو غير مستقيم ، لأنه يدخل فيه ما ليس منه، وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الوضوء بقوله: (في أربعين شاة شاة) فقال المعترض: أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يتناول محل النزاع، فهذا ينطبق عليه الحد وليس قولا بالموجب لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في الغلط ، فتمام الحد أن يقال: هو تسليم نقيض الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر»(12)

هذا، ويمكن تعريفه بقولنا: «هو التسليم بمقتضى الدليل المنحرف عن محل النزاع وهذا التعريف –في نظري– يدفع الإشكال الوارد على التعريفات السابقة من جهة عدم الشعور بتحقق ورود الدليل على حكم المسألة المتنازع فيها، لأن الاستدلال على محل النزاع لا يمكن القول بموجبه، والاستدلال على غير محل النزاع لا يعتد به، ومنه يستفاد تسليم المعترض ما يظن المستدل بأن المأتي به متضمن لمطلوبه في حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه غير متضمن.

والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع.

ومن أمثلة القول بالموجب ما يأتي:

– كاحتجاج المستدل على أن الوقوف في الصلاة في السفينة فرض، لأنه فرض في الصلاة

في غير السفينة ، فوجب أن يكون فرضا فيها كسائر الفروض.

فيقول المخالف: أقول بموجب هذه العلة، فإن القيام عندي فرض في السفينة إذا كانت واقفة، وإنما النزاع فيما إذا كانت جارية.[13]

– كقول المستدل في الإجارة: إنها لا تنفسخ بالموت، لن الموت معنى يزيل التكليف فلا يبطل الإجارة مع سلامة المعقود عليه كالجنون والإغماء.

فيقول الخصم: أسلم بموجب هذه العلة، لأن الذي يزيل التكليف هو الموت، والموت لا يبطل الإجارة، وإنما يبطلها انتقال الملك، فلو انتقل بغير موت بطلت الإجارة، وإن لم يوجد الموت المزيل للتكليف.[14]

مورد القول بالموجب:

ودعوى المستدل التي يرد عليها القول بالموجب أربعة مواضع:

الأول: أن ينصب المستدل دليله على إبطال ما يظنه مدركا لخصمه ومأخذا لمذهبه، يعني استنتاج من الدليل إبطال ما يتوهم منه أنه مبنى الخصم في المسألة المتنازع فيها، والخصم يمنع ذلك ، وعليه فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب على المسائل والمناظرات من جهة أن خفاء المآخذ والمدارك أغلب من خفاء الأحكام ومحال الخلاف بالنظر إلى قلة العارفين بها والمطلعين على أسرارها، ولهذا قد يشترك الخواص والعوام في معرفة الحكم المنقول عن الإمام دون اشتراكهم في معرفة مداركه ومبانيه، ومن ثم ورود احتمال الخطإ في مأخذ الإمام أقرب من احتمال الخطإ في الحكم المدلول عليه فيما ينسب إليه[15].

ومثاله: قول المستدل في مسألة القتل بالمثقل: «التفاوت في الوسيلة[16] لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه».[17]

فيقول المعترض الحنفي: «أقول بموجب هذا الدليل ولكن لا يلزم من إبطال مانع انتفاء جميع الموانع، وإثبات وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك، أو وجود مانع آخر، أو فوات شرط»[18]

الثاني: أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهمه محل النزاع أو لازم محل النزاع، وليس الأمر كذلك .

مثاله: كمن يستدل على أن من أتى حدا خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرم فإنه يستوفى منه الحد لوجود سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزا.

فيقول الخصم: أسلم بموجب دليلك، وأن استيفاء الحد جائز، وإنما أنازع في هتك حرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازه.[19]

مثال آخر: قول المستدل: «القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا، فلا ينافي القصاص، فيجب فيه القصاص قياسا على الإحراق بالنار».

فيقول المعترض: أسلم بعدم المنافاة بين القتل بمثقل وبين ثبوت القصاص غير أن عدم المنافاة ليس محل النزاع أو لازمه وليس في دليلك ما يستلزم وجوب القصاص.[20]

الثالث: أن يتعرض المستدل لحكم يمكن للمعترض أن يحمله بالتسليم على الصورة المتفق عليها، ويبقى الخلاف قائما فيما عداها.

مثاله: قول المستدل في وجوب زكاة الخيل: «حيوان تجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة قياسا على الإبل».

فيقول الخصم: «أنا أقول بموجبه، وعندي أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع إنما هو في زكاة العين»[21]

الرابع: أن يسكت المستدل في دليله عن صغرى غير مشهورة[22] من قياسه خشية منع الخصم لها حال التصريح بها.

مثاله: قول المستدل في اشتراط النية في الوضوء والغسل: «كل ما هو قربة شرطها النية كالصلاة» ويسكت عن مقدمة قياسه وهي: [الوضوء والغسل قربة]

فيقول الخصم: «هذا مسلم أقول بموجبه أن ما فيه قربة يشترط فيه النية ولا يلزم اشتراطها في الوضوء والغسل[23]، لأن المقدمة الواحدة لا تنتج، فلو صرح المستدل بالصغرى لمنعها الخصم وخرج عن القول بالموجب[24].

طرق دفع القول بالموجب:

ويدفع المستدل القول بالموجب بحسب الاعتبارات من المواضع السابقة على ما يأتي:

الأول: وجواب المستدل على القول الموجب في الاعتبار الأول يكون بالطرق التالية:

أ/ أن يبين المستدل حكم محل النزاع منه بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن قدر على بيانه.

مثاله فيما تقدم في مسألة القتل بالمثقل، فللمستدل أن يجيب عن الخصم بقوله: «إن سلمت أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص، فالقتل المزهق هو المقتضي والتقدير أنه موجود».

أو يجيب: «بأنه يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضى القصاص بناء على أن وجود المانع وعدمه قيام المقتضي

إذ لا يكون الوصف مانعا بالفعل إلا لمعارضة المقتضي وذلك يستدعي وجوده، ولذلك لما كان الحكم يدور مع مقتضيه وجودا وعدما لم يصح عرفا الاهتمام بسلب المانع إلا عند قيام المقتضي وإلا فالاهتمام بسبب المقتضي أولى.[25]

ب/ أن يبين المستدل أن الخلاف مقصود يعرض له في الدليل إما بإقرار أو باعتراف من المعترض، كأن يجيب المستدل: بأن الكلام في محل النزاع وهو صحة بيع الغائب مثلا، لا فيما اعترض به الخصم وهو ثبوت خيار الرؤية وقد ورد فيه الاستدلال، وذلك فيما تيسر له وفي حدود الإمكان.

جـ/ أن يبين أن المسألة مشهورة بالخلاف بالنقل عن أئمة المذهب، كاستدلال المستدل في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكما أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة .فيقول المعترض: «أسلم أنه لا يمنع ذلك، لكن لم قلت أن الزكاة تثبت»».

فيجيب المستدل: هذا القول بالموجب لا يسمع لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهورة و الشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه، ودعوى جهل بالمشهورات غير مقبولة[26].

الثاني: أن يبين المستدل بأنه محل النزاع أو لازمه.

ومثاله: أن يستدل في مسألة قتل المسلم بالذمي بقوله: «لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا على الحربي»

فيقول الخصم: «أقول بالموجب، وهو عدم الجواز، بل يجب قتله به» لأن المراد من قولهم [لا يجوز] نفي للإباحة التي معناها استواء الطرفين، ونفيها ليس نفيا للوجوب ولا مستلزما له.

وللمستدل أن يجيب:«إن المعنيّ بعدم الجواز تحريمه، ويلزم من ثبوت التحريم نفي الوجوب لاستحالة الجمع بين الضدين الوجوب والتحريم»[27]

الثالث: وطريق المستدل في الدفع أن يبين أن القول بالموجب فيه تغيير لكلام المستدل عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه.

ففي مسألة وجوب زكاة الخيل واعتراض الخصم بالقول بموجبه غير أنه يحمله المعترض على الصورة المتفق عليها وهي زكاة التجارة ويبقى النزاع في زكاة العين.

فللمستدل أن يجيب بأنه: «إذا كان النزاع في زكاة العين، فإن ظاهر كلامي منصرف إليها بقرينة الحال، أو بتعريفنا للزكاة

بالألف والـلام في سياق الكـلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا، ولأن لفـظ الزكـاة يعم زكاة العين والتجارة، فـالقول بـه في زكـاة التجارة قـول بـالموجب في صـورة واحـدة ولا يستقيم لأن موجـب الدليـل التعميـم، والقـول ببعض الموجب لا يكـون قـولا بـالموجب بـل ببعضه.[28]

هذا وينقطع المعترض بإيراد القول بالموجب على وجه يغير كلام المسـتدل عـن ظاهره لأن وجوده كعدمه.

ومثالـه: فيمـا إذا قـال المسـتدل في مسـألة إزالـة النجاسـة: «مـائع لا يزيـل الحـدث، فـلا يرفع النجس والخبث كالمرق».

فيقول المعترض: «أقول بموجبـه، فـإن الخـل النجس -عندي- لا يزيل الحدث والخبث»

وللمستدل أن يجيب بأن ظـاهر كلامـه إنمـا هو الخـل الطـاهر، ضـرورة وقـوع النـزاع فيـه وهو معلوم من حـال المستدل واللفـظ يتناولـه فلا يصح إيراد القول بالموجب على وجه يـلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره[29].

الرابع: وطريق المسـتدل في الدفـع أن يبيـن جـواز الحـذف لإحـدى المقدمتين مـع العلـم بالمسكوت عنه كونه مرادا ومعلومـا فـلا يضـر حذفه بدليل المجمـوع لا المذكـور لوحـده، لأن مراد المستدل أن الصغرى وإن كـانت محذوفـة لفظـا فإنهـا مذكـورة تقديـرا، والمجمـوع يفيـد المطلوب.

هذا، وله أن يدفع في الأنواع الأربعة بقرينة أو بلام العهد، لأن العهـد مقـدم علـى الجنـس والعموم أو نحوه[30].

في إبداء مستند القول بالموجب:

اختلـف الجدليـون في وجـوب تكليـف المعـترض إبـداء مسـتند القـول بـالموجب كـأن يقـول: «التفـاوت في الآلـة لا يمنـع القصـاص، ولكـن لا يجـب لانتفـاء السـبب» أو يقـول: «أسلم أن زكاة التجارة تجـب في الخيـل، لكـن زكاة العين لا تجب ويدل علـى عـدم الوجـوب ما يبديه من دليل».

فذهـب بعضهـم إلى إلزامـه بإبداء المسـتند لقربـه إلى ضبـط الكـلام وصونـه عـن الخبـط، ولاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده كيـلا يأتي به نكـرا وعنـادا علـى المسـتدل ليفحمـه، وربما لم يكن خفـاء في نفـس الأمـر فيفضـي إلى تضييع فائدة المناظرة.

وذهب آخرون إلى عدم إلزامه بذلك، لأنـه وفـى بمـا هـو حقيقـة القـول بـالموجب وبقـي الخلاف بحاله، فيظهر أن ما ذكره ليس بدليـل، وعلـى المسـتدل الجـواب وهـو أعـرف بمـأخذ

مذهبه، فوجب تصديقه فيما ادعاه لغيره من الأخيار[31] واختاره الآمدي[32].

والظاهر أن هذا الاختيار سديد في المعترض المتدين العدل، أما غير العدل المعروف بعناده وحب الانتصار على الخصم ولو بالاسترسال في الكلام الذي يخرجه عن قواعد الجدل، فإنه يلزم مطالبته بمستند القول بالموجب تجنبا لإفحام المستدل بغير حق ولتضييع فائدة المناظرة ونشر الكلام.

في تسمية القول بالموجب اعتراضا:

يذهب بعض أهل العلم إلى أن القول بالموجب لا يسمى اعتراضا لأنه مطابقة للعلة فلا يبطلها، فإذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى.[33]

والظاهر أن الخلاف لفظي، وقد عده إمام الحرمين من الاعتراضات الصحيحة قال الزركشي: «والمقترح في تعليله: إن أرادوا بقولهم: لا يبطل العلة مطلقا فمسلم، فإنها لا تبطل في جميع مجاريها، وإن أرادوا لا تبطل في محل النزاع فغير صحيح، فإنه يلزم من القول بالموجب إبطال العلة في محل النزاع، وهذا هو الذي تصدى المعترض له، وهو إبطال علة المستدل في المحل المتنازع فيه، فلم يصح قولهم: «إنه ليس مبطلا للعلة إلا على تقدير إرادة أنه لا يبطلها في جميع مجاريها»[34]

في كون القول بالموجب قادحا في العلة:

جعل الفخر الرازي والآمدي والهندي وغيرهم القول بالموجب من قوادح العلة، ووجّهوه بأنه إذا قال بموجبها كانت العلة في موضع الإجماع غير متناولة لمحل النزاع، ولأنه إذا كان تسليم موجب ما ذكر المستدل من الدليل لا يرفع الخلاف، علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي قصد إثباته.

وظاهر كلام الجدليين أنه معارضة في الحكم لا قدح في العلة، لأن القول بموجب الدليل تسليم فكيف يكون مفسدا؟[35]

قال التاج السبكي: «إن هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له. وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين، وإليهم المرجع في ذلك، وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة»[36]

في اعتبار القول بالموجب انقطاعا:

الظاهر مما نقل عن الجدليين أن في القول بالموجب انقطاعا لأحد المتناظرين قال الخوارزمي: «إذا توجه القول بالموجب انقطع أحد الخصمين: إن بقي النزاع انقطع المستدل، وإن لم يبق النزاع انقطع السائل»[37]

وما ذكروه يصح في غير المورد الرابع المتقدم بالنظر إلى اختلاف مراد المستدل والمعترض

حيث إن مراد المستدل هو الاستدلال بمجموع ما يفيد المطلوب لأن الصغرى المحذوفة لفظا مذكورة تقديرا. أما مراد المعترض فإن الصغرى عنده محذوفة والكبرى المذكورة وحدها لا تنتج فلا تفيد المطلوب، ومنه يتجلى تباين المرادين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه وسلم.

الهوامش

(1) الموجب بفتح الجيم و معناه القول بما أوجبه دليل المستدل أما الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم (البحر المحيط للزركشي: 5/(297)

(2) انظر تفصيل الأصوليين لهذا المبحث في:

المعتمد لأبي الحسين: 2/821. أصول الشاشي: 346. المعونة في الجدل الشيرازي: 246. المنهاج للباجي: 173. الجدل لابن عقيل: 60. البرهان للجويني: 2/973. المنخول للغزالي: 402. روضة الناظر لابن قدامة: 2/395. الإحكام للآمدي: 3/170. البحر المحيط للزركشي: 5/297. إرشاد الفحول للشوكاني: 228. المذكرة للشنقيطي: 308.

(3) المستصفى للغزالي: 2/249.

(4) نزهة الخاطر العاطر لابن بدران: 2/346.

(5) انظر: روضة الناظر: 2/395. إرشاد الفحول للشوكاني: 228.

(6) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني: 532-536. شرح الكافية البديعية للصفي الحلي: 96

(7) انظر: لسان الميزان لابن حجر: 4/249. طبقات المفسرين للسيوطي: 72 بغية الوعاة للسيوطي: 345.

(8) الإيضاح للقزويني: 533. شرح الكافية للصفي الحلي: 96.

(9) جزء من آية 8 من سورة المنافقين.

(10) جزء من نفس الآية

(11) انظر البحر المحيط للزركشي: 299/5. شرح الكوكب المنير للفتوحي: 340/4. الإبهاج للسبكي و ابنه: 132/3.

(12) انظر البحر المحيط للزركشي: 298/5. إرشاد الفحول للشوكاني: 228.

(13) المنهاج للباجي: 173.

(14) المصدر السابق نفس الصفحة. المعونة للشيرازي: 246-247.

(15) انظر: روضة الناظر لابن قدامة: 397/2. الإحكام للآمدي: 170/3. منتهى السول لابن الحاجب: 201. شرح العضد: 279/2. الإبهاج للسبكي و ابنه: 132/3.

(16) أي التفاوت في آلة القتل من سيف أو رمح أو سهم أو رصاص أو مطرقة و نحو ذلك سواء كانت الآلة محددة أو مثقلة.

(17) أي التفاوت في القتل كالطعن و القطع و الجز و ضرب العنق و نحو ذلك.

(18) انظر المصادر السابقة. و الظاهر من اعتراض الحنفي في منع القصاص بالمثقل عدم تحقق بعض أجزاء العلة المركبة المتمثلة في العمدية حيث لا يلزم من قصده الضرب بالمثقل تعمد إزهاق روحه، و لهذه الشبهة جعله من الخطإ شبه العمد.

(19) الإحكام للآمدي: 170/3. نزهة الخاطر لابن بدران: 396/2.

(20) شرح الكوكب المنير للفتوحي: 324/4. المذكرة للشنقيطي: 309.

(21) روضة الناظر لابن قدامة: 400/2. الإحكام للآمدي: 171/3.

(22) يشترط في صغرى القياس المسكوت عنه أن تكون غير مشهورة، فلو كانت مشهورة فهي كالمذكورة فللخصم منع الصغرى فقط ولا يأتي فيها القول بالموجب. و تكون مشهورة إذا كانت ضرورية أو متفقا عليها بين الخصمين (انظر: شرح الكوكب المنير للفتوحي: 344/4. نشر البنود للعلوي: 310؛ المذكرة للشنقيطي: 310).

(23) الوضوء و الغسل عند الأحناف طهارة معقولة المعنى و ليست قربة (تبين الحقائق للزيلعي: 52/1 ؛ الاختيار لابن مودود: 9/1. بداية المجتهد لابن رشد: 8/1).

(24) نشر البنود للعلوي: 228/2. المذكرة للشنقيطي: 310.

(25) نزهة الخاطر العاطر لابن بدران: 398/2.

(26) روضة الناظرين لابن قدامة: 398/2. الإحكام للآمدي: 171/3.

(27) شرح الكوكب للفتوحي: 345/4.

(28) روضة الناظر لابن قدامة: 400/2. الإحكام للآمدي: 171/3

(29) نفس المصدرين السابقين.

(30) شرح الكوكب المنير للفتوحي: 346/4.

(31) روضة الناظر لابن قدامة: 399/2. البحر المحيط للزركشي: 301/5. إرشاد الفحول للشوكاني: 229. نزهة الخاطر لابن بدران: 399/2.

(32) الإحكام للآمدي: 171/3.

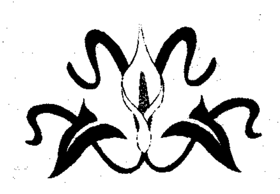
(33) المنخول للغزالي: 402.

(34) البرهان للجويني: 973/2. البحر المحيط للزركشي: 300/5.

(35) المحصول الرازي: 321/2/2 ، 355. البحر المحيط للزركشي: 300/5. شرح الكوكب المنير للفتوحي: 347/4. إرشاد الفحول للشوكاني: 299.

(36) الإبهاج للسبكي و ابنه: 132/3.

(37) البحر المحيط للزركشي: 301/5.



مقامات السلوك وأحواله عند ابن جزي الكلبي الغرناطي

د.عمار جيدل
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر.

تواتر النقل عن أغلب علماء المالكية في إثبات الصلة بين السلوك والعقيدة من جهة وبين السلوك والفقه من جهة أخرى.

مما يبين عدم صحة التعميم الذي ذكره العلامة المربي سعيد حوّى -رحمه الله- في قوله: «افتح الآن كتاب توحيد وكتاب فقه فإنك لا تجد أي إشارة لقضية القلب وعلومه... لا تجد في هذه الكتب (العقيدة والفقه) أي تفصيل في باب القلب والنفس والشعور»[1].

ويدل ما تواتر النقل به عن علماء المالكية على هيمنة النظرة الوظيفة التطبيقية للدين الإسلامي على نفوس كثير من فقهائهم، وقد عبّروا عن تلك النظرة بالتلازم الدائم بين فقه مالك وطريقة الجنيد السالك. في إطار المذهب العقدي السني ممثلا في الأشاعرة. وقد بيّن أساطين المذهب ذلك التلازم في اعتدال وتوازن. ابتعدوا فيه -قدر الإمكان- عن البحث النظري التقعيري، وفق النسق المالكي المعروف برفض الفقه الفرضي الذي لا ثمرة فيه وخاصة عند مالك بن أنس والشاطبي.

وبغرض البيان العملي لما ذكرناه آنفا، اخترنا الكتابة في موضوع مقامات السلوك عند العلامة ابن جزي الغرناطي بوصفه أحد أبرز علماء المالكية في الغرب الإسلامي[2].

عناصر البحث:

أولا: ابن جزي الغرناطي وعصره من جميع الجوانب.

ثانيا: تحديد المراد بالسلوك والتصوف عنده.

ثالثا: الكشف عن المصادر التي استقى منها وبيان صلته بالجنيد؟

رابعا: المقامات والتأصيل لها عند ابن جزي.

خامسا: الخاتمة.

أولا: ابن جزي وعصره[3].

عصر ابن جزي: ظهر ابن جزي الغرناطي إلى الوجود في وضع سياسي غير مستقر وفي كنف حركة فكرية قوية اجتمعت لتطورها عوامل كثير نجملها فيما يلي:

أ- رعاية ملوك غرناطة للعلماء وحمايتهم للعلوم والآداب فكان بلاط السلاطين يعج بمجالس العلم.

ب- تضلّع كثير من أمراء بني الأحمر ووزرائهم وخدامهم في العلوم والأدب.

جـ- مساعدة الظروف ومناسبتها لنمو الأدب شعرا ونثرا، ولعلوم الشريعة فقها وأصولا وتصوفا.

إن كم ونوع المؤلفات تبيّن بجلاء الوسط الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي درس ودرّس فيه ابن جزي الغرناطي، فقد حوت الأدباء والشعراء والنحاة والمفسرين والمحدثين والفقهاء... منهم أبو عبد اللّه محمد بن عبد الرحمان اللخمي الرندي الشاعر الكاتب البليغ توفي سنة 708هـ، أبو عبد اللّه محمد بن خميس التلمساني من فحول الشعراء وأعلام البلاغة توفي سنة 708هـ، أثير العين أبو حيان الغرناطي محمد بن يوسف بن علي الأديب اللغوي المفسر توفي سنة 745هـ، أبو بكر محمد بن إدريس الغراني القضاعي الأديب البارع المتخصص في البلاغة توفي سنة 707هـ، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الحافظ النحوي المفسر توفي سنة 708هـ، (سنفرد له ترجمة وافية لتلمذة الشيخ عليه).

أبو عبد اللّه محمد بن علي الألبيري شيخ النحاة وخاتمة القراءة بالأندلس توفي سنة 756هـ، القاسم بن عبد ا لله بن الشاط الأنصاري الإشبيلي صاحب «البرنامج عن قضاة الأندلس» توفي سنة 725 هـ.

كما ظهر فيها الأطباء والفلاسفة من أمثال: أبي عثمان سعد بن أحمد بن ليون التجيبي[4] ونظرا لهذا المنتوج الثقافي الزاخر فقد تميزت هذه الحركة الفكرية بخصائص نوجزها فيما يلي:

إنتاجها الثقافي كان مقبولا إلى حد كبير سواء من حيث أنواع الفنون المؤلف فيها، أو من حيث كمّ هذه المؤلفات، خاصة إذا نظر إليها من خلال ما اكتنف الوضع السياسي من تدهور وعدم استقرار.

كان العهد الذي ولد وترعرع فيه شيخنا حلقة وصل بين حركة فكرية بلغت أوجها فنالت مرتبة سامية في عهدها الأول، وحركة فكرية ازدهرت ونمت واستوى سوقها في عهدها الثاني، فكانت مملكة غرناطة في ذلك العهد حاضرة

العلم والعلماء، في هذا الجو الذي ألمحنا إليه آنفا ولد الشيخ ابن جزي الغرناطي.

الاسم المولد والنشأة: محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي يكنى بأبي القاسم ولد في 693/03/19 هـ (1294م) سليل بيت علم ورئاسة وتدبير، فقد كان لجدّه يحي بن عبد الرحمن بن يوسف رئاسة وانفرادا في تدبير الملك بمدينة جيّان الأندلسية.[5]

شيوخ ابن جزي الغرناطي: تتلمذ الشيخ على أئمة عصره في علوم القراءات، والتفسير، والعربية، والفقه، وما شاكل ذلك من العلوم الشرعية.

1- يعد أبو جعفر بن الزبير الغرناطي من أبرز شيوخه الذين أشار إليهم ووصفهم بمحامد كثيرة في كتبه وهو أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، الإمام الأستاذ الحافظ الثقفي العاصمي الغرناطي أحد نحاة الأندلس ومحدّثيها ولد أواخر سنة سبع وعشرين وستمائة، وقرأ على كثير من أهل العلم توفي سنة ثمان وسبعمائة بغرناطة.[6]

ألّف ما سارت به الركبان من الكتب منها: [ملاك التأويل في متشابه اللفظ من التأويل] (جزءان)، و[شرح الإشارة للباجي في أصول الفقه]، و[سبيل الرشاد في فضل الجهاد].[7]

قال عنه ابن جزي: «شيخنا وأستاذنا أبو جعفر بن الزبير ختم به علم القرآن بالأندلس وسائر المغرب قطع عمره في خدمة القرآن وآتاه الله بسطة في علمه وقوة في فهمه وله فيه تحقيق و نظر دقيق».[8]

2- محمد بن أحمد بن داود أبو عبد الله اللخمي الأندلسي المعروف بابن الكماء قرأ القراءات عن الحسن بن محمد بن لب، وأبي القاسم بن محمد بن علي الحارثي، وقرأ لنافع على مطرف بن علي الأسدي.

قال ابن الجزري «أخذ عليه أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي[9] (متوفى سنة 712هـ). أهم مصنفاته: [تهذيب المقنع في القراءات].[10]

3- محمد بن عمر[11]: الفهري السبتي المعروف بابن رشيد والمكنى بأبي عبد الله العالم الحافظ العالم الأوحد خطيب غرناطة ومقربها وصاحب الصلة ولد سنة 683 هـ.

أخذ العلم عن كثير من علماء الأندلس من أمثال ابن القصير الإشبيلي وابن حيان الشاطبي وابن ديسم البلنسي وأبي هارون القرطبي. كما أخذ عن علماء تونس من أمثال ابن زيتون و عبد الواحد بن مبارك و...وعلماء بجاية كأبي عبد الله بن أبي تميم الحميري والجزائريين كالشرف الجزائري والسلاوي المغربي[12]

مصنفاته: [تقييد على كتاب سيبويه في النحو]، [أحكام التأسيس في أحكام التجنيس في البلاغة]، و[الإضاءات والإشارات في البديع]، وقد سماها [إيراد المرتع المريع لرائد التسجيع والترصيع] في البلاغة أيضا، و[وصل القوادم بالخوافي شرح كتاب القوافي لأبي الحسن حازم القرطاجي] في العروض، وجزء [مختصر في العروض]، [إفادة النصّيح في التعريف بسند الجامع الصحيح] للبخاري في الحديث[13]

و[ترجمان التراجم] (بعض تراجم صحيح البخاري)، و[المقدمة المعرفة لعلو المسافة والصفة][14]، [الرحلة الحجازية المعروفة بملء العيبة بما جمع في طول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين الشريفين مكة وطيبة] وتمثل برنامج رحلته، و[السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين البخاري ومسلم في السند المعنعن][15].

اختلف في تاريخ وفاته فذكرت بعض المصادر أنه توفي سنة 721 هـ[16] وذكرت أخرى أنه توفي سنة 713 هـ[17].

4- قاسم بن عبد ا لله بن محمد بن الشاط الأنصاري يكنى بأبي القاسم نزيل سبته ولد سنة 643 هـ كان متميزا بأصالة النظر ونفوذ الفكر وجودة القريحة مع حسن الشمائل وعلو الهمة. أخذ علوم الأصول والفرائض والفقه والعربية وآدابها عن كبار أئمة عصره منهم الأستاذ ابن الحسن بن أبي الرفيع، وعلى الحافظ بن يعقوب وأجازه أبو القاسم بن البراء وأبو محمد بن أبي الدنيا وأبو العباس بن الغماز... وأخذ عنه أبو زكريا هذيل وأبو الحسن أبي الحباب والقاضي أبي بكر بن سيرين وابن جزي الغرناطي.

مصنفات ابن الشاط:

إدرار الشروق على أنواء الفروق[18]

غنية الرائض في علم الفرائض

تحريم الجواب في توفي الثواب

فهرسة حافلة

وكانت وفاته –رحمه ا لله– سنة 723 هـ[19]

5 – محمد بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن عمر الهاشمي الطنجاني المكنى بأبي عبد ا لله

تتلمذ لوالده و أبي عمرو بن أحوط ا لله، والقاضي أبو علي بن أبي الأحوص[20]، وأخذ عنه محمد بن أحمد المنجعي ومحمد بن علي الغساني ومحمد بن عبد الرحمن الشلي الكرسوطي. وغيرهم كثير توفي سنة 724هـ[21].

منزلة ابن جزي ومصنفاته

منزلته: تبين مما ألمحنا إليه من تراجم بعض شيوخه أن ابن جزي ينبغي أن يكون شخصية علمية جامعة موسوعية لما أحاطته به العناية

الإلهية من ظروف حسنة سواء على مستوى الأسرة أو على مستوى المجتمع، وقد كان كذلك، فقد كان مفسرا مبدعا وفقيها مبتكرا، وأصوليا نحريرا، ولغويا وشاعرا فحلا.

وبهذا شهد له جل من ترجم له. قال عنه إسماعيل ابن الأحمر أحد أمراء بني الأحمر (ت807 هـ): «أبو القاسم محمد كان خطيب الجامع الأعظم بغرناطة وكان فقيها إماما عالما بجميع العلوم، محصلا، قارب درجة الاجتهاد ودّون وصنف في كل فن... وكان أحد أهل الفتيا بغرناطة...» [22].

ويعضّد هذه الشهادة ما بقي لنا من آثاره العلمية المتنوعة.

مصنفات ابن جزي:

أ - التفسير

1 - كتاب التسهيل لعلوم التنزيل[23]

ب -القراءات

2 - المختصر البارع في قراءة نافع

3 - أصول القراء الستة غير نافع

جـ - العقيدة والتصوف

4 - النور المبين في قواعد عقائد الدين.

5 - ما يستحسن من الإشارات الصوفية[24]

د - الحديث والأذكار

6 - وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم.

7 - الأنوار السنية في الكلمات السنية

8 - الدعوات والأذكار المخرجة من صحيح الأخبار

هـ - الفقه وأصوله

9 - تقريب الوصول إلى علم الأصول

10 -القوانين الفقهية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية [25]

و- التراجم:

11- فهرسة كبيرة اشتملت على جملة من تراجم علماء المشرق والمغرب

(12) الفوائد العامة في لحن العامة

ليس هذا فحسب، بل ترك آثارا مجسّدة في تلاميذ نجباء حملوا ميراث شيخهم وطوّروه وأضافوا إليه ما فتح الله به عليهم.

التلاميذ:

(1) محمد بن محمد بن يوسف بن محمد الأنصاري الغرناطي المكنى بأبي القاسم بن الخشاب، قرأ على محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي[26]، وشيوخ علم بغرناطة، وأجازه بالرواية والكتابة أعلام الشرق كالحافظ المزي، والبرزالي، وابن حيان توفي سنة 744هـ/1373م صنّف معجما شيوخه باللقاء والإجازة والذين بلغ عددهم قرابة 400 شيخ[27].

(2) أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي أخذ عن والده وجملة من علماء

عصره قال عنه الشاطبي: «الفقيه الأديب البارع»[28].

صاحب فتح الشكور، جمع رحلة ابن بطوطة وسماها [تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار]، وكان الفراغ من تقييدها في الثالث من ذي الحجّة عام 756هـ [29] توفي سنة 757 هـ [30] وقال صاحب نثر الجمان أنه توفي سنة 758 هـ [31].

(3) لسان الدين بن الخطيب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله السلماني الغرناطي أخذ العلم عن ابن جزي الغرناطي وابن القصار وأبو عبد الله العواد... ألّف في فنون كثيرة منها: [الإحاطة في أخبار غرناطة]، [حمل الجمهور على سنن المشهور]، [البيطرة في محاسن الخيل]... استشهد بفاس 776 هـ [32].

(4) أبو بكر أحمد بن محمد بن جزي الغرناطي أحد الأساطين، ألف في فنون كثيرة فكان محدّثا فقيها لغويا بارعا.

قال عنه إسماعيل بن الأحمر: «الفقيه الكاتب القاضي الخطيب»[33].

وقال صاحب توشيح الديباج: «أبو بكر أحمد رئيس العلوم اللسانية قاضي الجماعة [34] له كتاب ضمنّه تقييدا في الفقه على كتاب والده المسمى القوانين الفقهية، ورجز الفرائض[35] توفي سنة 785هـ»[36].

(5) أبو محمد عبد الله بن محمد بن جزي الغرناطي، الأديب الحافظ، تتلمذ على والده وابن الخطيب، و ابن الحاج، ومحمد بن أحمد الحسين السبتي بن اللب الغرناطي.

من مصنّفاته: [مطلع اليمين والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال واستدراك ما فاته من المقال] وشعر نبيل الأغراض في المقاصد[37].

(6) أبو عبد الله محمد بن قاسم بن أحمد ابن إبراهيم الأنصاري المعروف بالشديد، أخذ العلم عن ابن جزي، والطنجاني أبو عبد الله، والمصادر شحيحة في ذكر ترجمته الوافية[38].

وفاة ابن جزي:

كان الشيخ ابن جزي يعيش آمال وآلام أمته في الغرب الإسلامي، يتبيّن ذلك من أقوال العلماء من جهة وما بقي لنا من آثاره المكتوبة، ومن كان هذا شأنه فإنّه لا يدّخر جهدا للتضحية بالغالي والنفيس في سبيل الله بغرض إنقاذ أمته من فساد واقع أو متوقع.

قتل شيخنا شهيدا بطريف[39] حينما كان يحرّض المسلمين ويقوي ساعدهم ويثبت أفئدتهم بغرض دفع ظلم الظالمين وفساد المفسدين وكان

ذلك يوم الإثنين السابع من جمادى الأولى سنة 741 هـ[40].

ثانيا: السلوك والتصوف عند ابن جزي:

تنوّعت تعريفات مصطلح التصوّف في تراثنا الثقافي[41] وانتقل الاهتمام بهذا التنوع حينا والاختلاف حينا آخر إلى الدارسين المعاصرين، فحاولوا الحسم في مسألة اشتقاق الاسم هل هو من الصفاء أو الصوف أو التصفية أو من المصطلح اليوناني فيلا صوفيا؟...

واشتغلوا بذلك عن لب الموضوع نفسه جيلا بعد جيل، إلا أنّ شيخنا ابن جزي الغرناطي أعرض عن التعلّق بالتشقيق والتنميق اللفظيين وانتقل مباشرة إلى لب الموضوع وذروة سنامه مركزا -على وفق النسق المالكي- في تعريفه على الثمرة المرجوّة من هذا العلم بعد بيان منزلته في العلوم الإسلامية عامة.

إنّ التصوّف عنده ينخرط في سلك الفقه لأنه في الحقيقة فقه الباطن كما أن الفقه يتعلّق بأحكام الظاهر[42]، ولهذا التصوّف تعلّق بالقرآن لما ورد في القرآن من المعارف الإلهية ورياضة النفوس وتنوير القلوب. وتطهيرها باكتساب الأخلاق الحميدة واجتناب الأخلاق الذميمة[43].

والتصوف على هذا النحو يعد صورة طبق الأصل لما قرره سلف الأمّة من الصحابة والتابعين قال ابن خلدون: «وأصله (التصوّف أو السلوك)... أن طريقة هؤلاء القوم المتصوفة (أو الزهاد) لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق و الهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى» وطريقها كما بيّنه ابن خلدون نفسه «الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف[44].

ومن كان التصوّف عنده على هذا الشكل فهو مرادف لمصطلح (السلوك) لابد من تلّمس مصادره ومصطلحاته تأصيلا وتعريفا وتحديدا في المصادر الإسلامية الأصلية:

1 - الكتاب الكريم
2 - السنة المطهرة الصحيحة
3 - الإجماع
4 - أقوال وأعمال الصحابة
5 - أقوال وأعمال السلف بصفة عامة
6 - يلحق بذلك الخبرة الصوفية سواء كانت عامة أو خاصة.

ثالثا: مصادر التصوف عند ابن جزي:

المصدر الأول: القرآن الكريم: المصدر الأساسي للمقامات والأحوال الصوفية عند ابن جزي هو القرآن الكريم بوصفه أصل الأدلّة وأقواها، خاصة وهو المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلا متواتر بالقراءة المشهورة [45].

فاعتبر من جرّاء ذلك آية تربوية صوفية كل الآيات التي تذكر التوبة والورع والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا والمحبّة أو نبّهت إلى منزلة «الاستقامة والذاكرين أو المستغفرين أو أولي الألباب...»[46].

يبيّن هذا الرأي تأصيله لكثير من المقامات والأحوال المشار إليها في البحث، فجعل من القرآن الكريم عمدته في تقرير تلك الأحوال والمقامات والتفصيل في نشأتها منها على سبيل المثال لا الحصر استدلاله على أن التوكل من أعلى المقامات بالقرآن الكريم فقال: وهو (التوكل) من أعلى المقامات لوجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿إن الله يحب المتوكلين﴾ (آل عمران 159)

الآخر: الضمان الذي في قوله تعالى: ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ (الطلاق 03) وقد يكون واجبا لقوله تعالى: ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾ (المائدة 23) فجعله شرطا في الإيمان [47].

ونسج على وفق نفس النسق في سائر المقامات والأحوال، إلا أنه لم يجارِ الصوفية في جميع ما ورد عنهم، فتميّز تأصيله بالاعتدال والتوازن، إذ رغم قوله باحتواء القرآن الكريم للمعارف الإلهية والإشارات الصوفية فقد اتّخذ موقفا نقديا ظاهرا من التفسير الصوفي للقرآن الكريم، فقدّم ما حقّه التقديم وأخرّ ما منزلته التأخير و أجاد فقال: «وقد تكلّمت الصوفية في تفسير القرآن، فمنهم من أحسن وأجاد، ووصل بنور بصيرته إلى دقائق المعاني، ووقف على حقيقة المراد، ومنهم من توغلّ في الباطنية وحمل القرآن على ما لا تقتضيه اللغة العربية[48] واستشهد على صحة ما ذهب إليه بما أورده عبد الرحمن السلمي[49] في كتابه |الحقائق| تقييما لجهود الصوفية في التفسير قال: قال بعض العلماء: بل هي كتاب الحقائق، البواطل قال الشيخ ابن جزي ولو انتصفنا لقلنا فيه حقائق وبواطل[50]

إنّ الاهتمام بالتأصيل القرآني للتصوّف العملي طريقة المحدثين وخاصة الإمام الجنيد[51] الذي صرّحت المالكية بتبني طريقته، حيث نقل عنه: « من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا

يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة»[52].

وقال أيضا: «كتابنا هذا -يعني القرآن- سيّد الكتب وأجمعها: وشريعتنا أوضح الشرائع وأدقّها، وطريقتنا (التصوف)... مشيّدة بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويحفظ السنة ويفهم معانيها لا يصحّ الاقتداء به»[53].

المصدر الثاني: السنة المطهرة والحديث القدسي:

يقصد بهما عند ابن جزي ثلاثة أنواع: قول النبيّ ﷺ وفعله وإقراره[54] كما يلحق بها صفاته الخلقية والخلقية (بضم الخاء) مع التركيز على الجانب الخلقي التعبدي من حياة النبيّ ﷺ، لأنها أهمّ ما يلتمس منه هذا الجانب: أليست حياة محمد ﷺ... بما فيها من تحنّث وخلوة واكتفاء بالقليل من الزاد صورة أولى للحياة التي كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك... أليس... التأمل الذي كان يمعن فيه عن ﷺ ويغيب فيه كل شيء... أساسا لهذه الأذواق والمواجيد... ولما يعرض فيها لسالك طريق الله من غيبة... وفناء»[55].

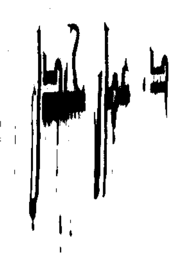
وقد جعل ابن جزي السنة أصلا ثانيا لما قرره من آراء وإشارات صوفية وأكبر شاهد على ذلك ما أورده من أحاديث نبوية في مجموع جهوده التأصيلية للتصوّف. منها على سبيل المثال ما ذكره في ثنايا تفصيل مقام الذكر حيث قال مستشهدا بالحديث القدسي: «إن للذكر مزيّة وليست لغيره، وهي الحضور في الحضرة العلية، والوصول إلى القرب بالذي عبّر عنه ما ورد في الحديث من المجالسة والمعية. فإن الله تعالى يقول: ((أنا جليس من ذكرني)) ويقول: ((أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني)).

كما استشهد لأفضلية الذكر بقول النبيّ ﷺ: «ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والورق وخير لكم من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم، ذكر الله»[56].

«لا يموتن أحد منكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى»[57].

والأمثلة على ذلك كثيرة يحول بحثنا الجزئي دون إحصائها وعدّها.

يعدّ التأصيل بالسنة للتصوّف عند ابن جزي امتدادا للتأصيل بالسنّة عند الجنيد وتمثلا لقول المالكية: «طريقنا طريق الجنيد السالك» وورد عنه تأكيدا لما ذهبنا إليه: «من لم يحفظ السنة ويفهم معانيها لا يصح الاقتداء به»[58] ونقل



القشيري قوله: «من لم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»، وقال: «علمنا هذا مشيّد بحديث رسول الله ﷺ»[59] وقال أيضا: «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ واتبع سنّته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه»[60].

المصدر الثالث: الإجماع:

الإجماع اتفاق العلماء على حكم شرعي، وهو أصل ثالث بعد الأصلين السابقين من حيث الحجيّة. إذ يعتبر حجّة عند جمهور الأمّة، وإجماع كل عصر حجّة [61] ومن التفصيل الأخير يتضح «أنّ ابن جزي يعتبر الإجماع مصدرا أساسيا للمقامات والأحوال الصوفية. كما يعتبر في ذات الوقت معيارا ضروريا لقبول الرأي الصوفي المصرّح به، فكل ما عرض للنفس والقلب ينبغي عرضه على إجماع المسلمين فإن خالفه وجب اطّراحه وعدم الالتفات إليه، لأن الأصل في التصوّف -على وفق نسق المتقدمين- الجمع لا التفريق، وهو ما تؤكده الأدبيات الصوفية عبر التجربة التاريخية الطويلة، مقتفين آثار الصحابة في إجماعهم على تلك الحقائق عمليا. فقد كانت «حياة الصحابة حياة الخوف والرجاء، حياة التهجّد والبكاء، استمعوا إلى القرآن الكريم خاشعين متصدعين، وكانوا مزيجا من السادة والعبيد، ومن الأغنياء والفقراء، ولكنهم كان يجمعهم هدف واحد، ومظهر نفسي واحد[62] فكانوا رهبانا بالليل فرسانا بالنهار.

قال الشيخ ابن جزي في التأصيل للتصوّف بالإجماع: «وإجماع الأمّة دال على مقام التوبة، ووجوبها على كل مؤمن مكلّف»[63].

وأبرز من يعتد بإجماعهم في التأصيل للتصوّف الصحابة وكبار التابعين بوصفهم إما عايشوا نزول الوحي، أو عايشوا النفوس التي زكاها الوحي الإلهي وربّاها رسول الله ﷺ، ولا شك أنّ ابن جزي ناسج على وفق النسق الصوفي عند الجنيد الذي يحتج بالإجماع حيث قال: «مذهبنا مقيد بالأصول الكتاب والسنة»[64] فأشار بقوله الأصول إلى المصادر الأصلية الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولرجوعهما إلى تلك المصادر من حيث الاعتبار والاستدلال.

المصدر الرابع: الخبرة الصوفية العامة:

اعتبر ابن جزي الخبرة الصوفية غير المناقضة لما حوته النصوص مصدرا من مصادر التأصيل للتصوف ومصطلحاته بصفة عامة، لهذا يكثر من النقل عن علماء هذا الفن إذ ورد عنه الاستشهاد به بصيغ مختلفة منها قوله: (قال بعض

الصوفية) أو إسناد القول إلى الصوفية جميعا ومنها على سبيل المثال:

1 – قوله: أخذ الصوفية من قوله تعالى المحكي عن اليهود والنصارى ﴿نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ ورد القرآن عليهم: ﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم﴾. أن المحب لا يعذب حبيبه ففي ذلك بشارة لمن أحبه[65].

2 – استنبط بعض الصوفية من قوله تعالى ﴿استقاموا﴾ (فصلت 30) فقالوا هو الإعراض عمّا سوى الله وهذه حالة الكمال على أن اللفظ لا يقتضيه[66].

3 – تسمى الصوفية مقام الفناء... الغيبة عن الخلق حتى أنه قد يغنى عن نفسه أي يغيب عن ذلك باستغراقه في مشاهدة الله.[67]

4 – يستعمل مصطلح الإشارة الصوفية من مثل قوله: «إشارة صوفية: التوحيد نوعان عام وخاص، فالعام عدم الإشراك الجلي وهو مقام الإيمان الحاصل لجميع المؤمنين. والخاص عدم الإشراك الخفي وهو مقام الإحسان وهو خاص بالأولياء العارفين رضي الله عنهم»[68].

5 – قال بعض الصوفية لا يعرض أحدّ عن ذكر الله إلاّ أظلم عليه معيشته مستنبطة ذلك من قوله تعالى ﴿فمن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾ (طه 124)[69].

المصدر الخامس: الخبرة الصوفية الخاصة:

نقل ابن جزي في ثنايا التأصيل للتصوف ومقاماته عن أساطين التصوف(العارفون با لله) إما بإسناد الأقوال إلى أصحابها، أو بالنّقل دون عزو ويرجع ذلك في الغالب الأعم إلى تمكن أقوالهم وأحوالهم (العارفون با لله الذين لم تعز أقوالهم إليهم) من المجتمع بصفة عامة إذ يصبح عزو تلك الأقوال إلى أصحابها في مثل تلك الحال أمرا غير ذي بال وهو ما ألمحنا إليه في الحديث عن التأصيل للتصوف عند الإمام الجنيد في مقام المقارنة والتأصيل.

من أبرز الشخصيات الصوفية التي استشهد بأقوالهم وأحوالهم عبد الله بن المبارك، وإبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض والمحاسبي، والقشري.

1) عبد الله بن المبارك[70] صاحب المنزلة المرموقة[71] تميز بتغليب الجانب العلمي للزهد بوصفه سلوكا عمليا لا نظرية معقدة [72].

استشهد ابن جزي بسلوكه حين سمع قوله تعالى ﴿ ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر

الله﴾ (الحديد 16) إذ كسر العود الذي أخذه ليضربه (مرحلة الصبا) وتاب إلى الله[73].

2) إبراهيم بن أدهم: اشتغل بالعلم والزهد فأسند الحديث واختلف في تاريخ وفاته.

كانت أحواله وأقواله أشبه بأقوال الأنبياء وأحوالهم كأنه يستقي من مشكاة النبوة لهذا كانت منزلته سامية في الأمة جميعا على تنوع مشارب علمائها.

قال أبو الأحوص:[75] «رأيت خمسة ما رأيت مثلهم قط على رأسهم إبراهيم بن أدهم».

استشهد به ابن جزي في بيان فضل الفقر والزهد في الدنيا فأسند إليه: «الفقراء إذا منعوا شكروا وإذا أعطوا أثروا»[76].

3) الفضيل بن عياض: كان عاكفا ورعا زاهدا مسندا للحديث[77] ولد سنة 105 هـ وتوفي في شهر محرم من سنة 187 هـ.

قال ابن مبارك: «إذا ذكرت الفضيل بن عياض ارتفع الحزن»[78] وقال الفضيل عن نفسه: «لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليّ ولا أحاسب بها لكنت اتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مرّ بها أن تصيب ثوبه»[79].

4) المحاسبي: أبرز شيوخ القوم وأبرز علماء المعاملات والإشارات ولد في البصرة سنة 105هـ وكانت وفاته سنة 243 هـ [80].

قال عنه القشيري: «عديم النظير في زمانه علما وورعا ومعاملة وحالا»[81].

قال أبو نعيم: «كان لألوان الحق شاهدا ومراقبا ولآثار الرسول عليه السلام مساعدا ومصاحبا تصانيفه مدونة مسطورة وأقواله مبوّبة مشهورة وأحواله مصححة مذكورة كان في علم الأصول راسخا وراجحا».

وأضاف واصفا لحال المحاسبي: «وعن الفصول جافيا وجانحا وللمخالفين الزائفين قامعا وناطحا وللمريدين والمنيبين قابلا ناصحا»[82].

استشهد به ابن جزي في التأصيل لمقام المحبّة و أورد قوله: «المحبّة تسلمك إلى المحبوب بكليتك ثم بإيثارك له على نفسك وروحك ثم موافقته سرا وجهرا ثم علمك بتقصيرك في حبه»[83].

5) السري: أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضات والإخلاص وعيوب الأفعال لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع ولد سنة 200 هـ واختلف في تاريخ وفاته 273 هـ أو 283 هـ (وهو الراجح) أو 293 هـ[84].

ذكر ابن جزي أقواله في ذم الهوى وخطورته على النفس البشرية حيث نقل عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿ونهى النفس عن الهوى﴾ (النازعات

40): أنه لا يسلم من الهوى إلاّ الأنبياء وبعض الصديقين»[85].

ويعضد استشهاده بأقوال وأحوال الشخصيات التي أشرنا إليها، رأينا الآنف الذكر والمتمثل في اهتمامه بالجانب السلوكي العملي على وفق العقلية المالكية المغربية ويؤكد هذا ما نقل عن هؤلاء الأعلام في كتب التصوف فقد كانت النزعة الغالبة عليهم الاهتمام بالسلوك والأخلاق بوصفهما العامل الأساس في الإصلاح[85].

المصدر السادس: التفكر والرياضة الروحية:

التفكر عند أهل السلوك تأمل قلبي وسيلته تخلية القلب من الشواغل كلّها وهو ينبوع كل حال ومقام[86] فمن تفكر في عظمة الله تعالى اكتسب التعظيم، ومن تفكر في قدرته. استفاد التوكّل، ومن تفكر في عذابه استفاد الخوف، ومن تفكر في رحمته استفاد الرجاء، ومن تفكر في الموت استفاد قصر الأمل، ومن تفكر في الذنوب والخوف صغرت عنده نفسه[87] وهكذا في سائر الأخلاق إلى أن يصفي قلبه عن ما سوى الله ويصفي قلبه لله في ذات الوقت هذا قال الجرجاني عن التفكر: «سراج القلب يرى به خيره وشره ومنافعه ومضاره وكل قلب لا تفكر فيه فهو في ظلمات يتخبط... وهو تصفية القلب بموارد الفوائد»[88].

الخلفية المرجعية للمصطلحات:

رغم الحسم في الأرضية المعرفية لموضوع المقامات والأحوال عنده إلا أن السؤال المطروح بحدّة. هو ما مدلول المصطلحات الموظّفة وما هي خلفيتها المعرفية؟

مرّ معنا تحديد المراد بمصطلح التصوف عند ابن جزي،[89] إذ رغم طروء المصطلح على البيئة الإسلامية إلاّ أنّ مدلوله عند ابن جزي محض للحياة الروحية من حيث كونها تجربة إنسانية رائدة وليدة تفاعل النفس المتحرّرة من جميع الشوائب الثقافية والنص الإسلامي الصحيح، وهو بهذا قد اختار خلفيته المرجعية المتمثلة في تجربة الأجيال الأولى من الزهاد والعارفين با لله[90].

أما بالنسبة لبقية المصطلحات فإننا سنقتصر على المصطلحات المحورية في تراثه الصوفي، ولكن قبل ذلك لابد من حديث إجمالي عن البناء المنهجي للمعارف الصوفية المتضمنّة في المقامات نردفها ببيان المراد بتلك المصطلحات.

البناء المنهجي:

يختلف ابن جزي عن بقية الصوفية (على تنوّع مشاربهم من حيث شكل البناء المعرفي للمقام الصوفي، إذ اختار له مسلكية عامة في

الغالب الأعم يستهلها بالتعريف بالمقام والتأصيل له بناء على ما ورد في الأصول الإسلامية المعتبرة[91] مع تجنب التأويل الباطني أو الاحتجاج بما ليس بحجة،[92] ثم يردفها ببيان فضائل ذلك المقام على وفق ما حوته النصوص أولا، والتجربة الصوفية المقيّدة بالكتاب والسنة وهدي السلف ثانيا يلحق بهما الدرجات والمراتب والمقام المبحوث. وينهي البحث فيه بالحديث عن منازل العامة والخاصة وخاصة الخاصة في ذلك المقام. ويورد بين الفينة والأخرى بعض المصطلحات الخاصة نحو المشارطة والمراقبة و المحاسبة والمعاقبة[93].

الحال والمقام:

أ/ الحال: تنوعت تعريفات الصوفية للحال كتنوع علاقته بالمقام الصوفي، ولا يتأتى الخلوص إلى المطلوب كشفه إلا إذا حدّد المراد به في تراث ابن جزي يردفه ببيان صلته بالخبرة الصوفية وخاصة بفقه الباطن عند الجنيد.

يرى ابن جزي أن الحال هو ملازمة العلم للقلب بحيث يغلب عليه ولا يغفل عنه[94] فشرط الحال عنده العلم ولا يكفي العلم في تحقيق هذه الحال، وإذا حصل العلم والحال حصّل الموصوف بهما الثمرة المنتظرة وخاصة الحياء[95].

ويظهر على استعمال الشيخ المسحة الجنيدية حيث نقل عن الجنيد قوله: «الحال نازلة نزول بالقلب ولا تدوم»[96] ويؤكد القشيري هذا المعنى بقوله: «الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد منهم»[97] وهو الرأي المتبنى في غالب المدارس الصوفية العملية قال الجرجاني: «الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنّع ولا اجتناب ولا اكتساب وعلى هذا تكون الأحوال مواهب... و تأتي من عين الجود»[98].

ومن ميزة الأحوال التحوّل وعدم الثبات قال بعض الشيوخ، الأحوال كاسمها يعني أنّها كما تحل بالقلب تزول في الوقت وأنشدوا:

لو لم تحل ما سميت حال
وكل حال فقد زالا
انظر إلى الفيء إذا ما انتهى
بأحد في النقص إذ طالا[99]

سلم الأحوال:

مبدأ سلم الأحوال عند ابن جزي العلم[100] ومنتهاه بداية مرحلة المقامات[101] قال ابن جزي: «مقام المراقبة شريف أصله علم وحام، ثم يثمر حالين:

الحالة الأولى: العلم: وهو معرفة الله لأن الله مطلع عليه، ناظر إليه يرى جميع أعماله، ويسمع جميع أقواله، ويصلح كل ما يخطر على باله.

الحالة الثانية: الحال نفسه وهو ملازمة هذا العلم للقلب بحيث يغلب عليه ولا يغفل عنه.[102]

وإذا داوم على حال ارتقى إلى أحوال أخرى فوق هذه وألطف قال الأستاذ الدقاق: -رضي الله عنه- في معنى قول النبي ﷺ «*أنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة*»[103] أنه كان ﷺ أبدا في الترقي من أحواله فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها...»[104]

يحصل السالك بعد العلم ودخول طريق الأحوال الحب ثم حال المراقبة التي تتقدمها المشارطة والمرابطة وتتأخر عنها المحاسبة والمعاقبة بمعنى أن أول الأحوال بعد العلم حب ثم مشارطة، ومرابطة تتولد عنها مراقبة تنتهي بالمحاسبة والمعاقبة[105].

المصطلحات المحورية:

المشارطة: اشتراط العبد على نفسه بالتزام الطاعة وترك المعاصي.

المرابطة: معاهدة العبد لربه على التزام الطاعة وترك المعاصي.

المراقبة: معرفة العبد باطلاع الله عليه على الدوام.

المحاسبة: الموازنة بين فترات العمر وما حصل فيها.

المعاقبة: زجر النفس عن شهواتها.

وصيغتها حب مقيّد بالمشارطة والمرابطة ثم المراقبة، وبعدها تأتي المحاسبة، يحاسب العبد نفسه على ما اشترطه وعاهد عليه، فإن وجد نفسه قد أوفى بما عاهد الله عليه. حمد الله، وإن وجد نفسه قد حلّ عقد المشارطة، ونقض عهد المرابطة عاقب نفسه عقابا يزجرها عن العودة إلى مثل ذلك، ثم عاد إلى المشارطة والمرابطة وحافظ على المراقبة ثم اختبر نفسه بالمحاسبة وهكذا إلى أن يلقى الله سبحانه وتعالى[106].

ب/ المقام:

عند السالكين على صيغة اسم الظرف وهو الوصف الذي يثبت على العبد ويقيم عليه، ومقام العبد عند الله عز وجل ما اختاره بنفسه، فيكون مقامه بقدر ما يقوم به من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع عما سوى الله، والانقطاع إلى الله تباركت أسماؤه.[107]

قال القشيري: «المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلّب ومقاساة تكلّف فيقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك»[108] ويقرر

هذه الحقيقة جميع الصوفية وعبّر عن ذلك الجرجاني بقوله: «المقامات مكاسب»[109].

وقد وظّف ابن جزي لفظ المقام بما يوافق هذا الاصطلاح، يوضحه قوله: «المحبّة الخاصة التي ينفرد بها العلماء الربانيون والأولياء والأصفياء من أعلى المقامات»[110] بمعنى أنّ تحققها وتمكّنها من النفس هي أعلى المراتب كلّها بشرط سكون النفس بها وتملّكها للجوارح.

سلم المقامات: يبدأ سلم المقامات عند ابن جزي بالتوبة فيعتبره أول مقامات السالكين[110] و ذروة سنام تلك المقامات المحبّة وبينهما مقامات كثيرة يترقى فيها السالك مقاما... إلى أن يبلغ درجة الكمال فيها.

قال ابن جزي عن أعلى المقامات (المحبة): «أعلى المقامات وغاية المطلوبات، فإن سائر مقامات الصالحين، كالخوف والرجاء، والتوكل وغير ذلك فهي مبنية على حظوظ النفس بخلاف المحبّة فإنها من أجل المحبوب فليست من المعاوضة[111]، والترقي من مقام إلى مقام أعلى وليد الرياضة الروحية والنفسية على وفق ما قرّره أئمة هذا الفن. قال القشيري: وشرطه ألا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف إحكام ذلك المقام فإن من لا قناعة له لا يصلح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصلح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصلح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصلح له الزهد...»[112].

جـ / صلة الأحوال بالمقامات:

يبلغ السالك مرتبة المقام في سلوكه بعد مروره بمرحلة الحال المسبوقة بالعلم لأن بداية التخلّق تكون حالا بعد علم ثم تصير مقاما مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة ثم يؤول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود ثم تزول فلا يزال العبد في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة [113].

وهكذا دواليك في المراقبة والمشاهدة... وسائر الأحوال والمقامات قال القشيري: «صاحب المقام ممكّن في مقامه وصاحب الحال مترق في حاله»[114].

رابعا: مقامات التصوف عند ابن جزي:

حدد ابن جزي أعلى المقامات وأدناها، دون أن يفصّل فيما بينها، لأنه لم يكن يطمح إلى التنظير للتصوف في مجموع آثاره السلوكية بل كان جلّ اهتمامه التنبيه إلى ما حواه الإسلام في المصادر الصحيحة من معارف إلهية تنير القلوب وتوجّه السلوك وتصلح المجتمع.

لهذا لم يعن بترتيب المقامات –رغم تحديده لأعلاها وأدناها– على وفق نسق المتصوفة

الخلّص بل رتّبها في تفسيره |التسهيل| حسب ورود أصولها في القرآن الكريم أمّا في |القوانين الفقهية| فقد رتّبها وفق ما تقتضيه الحاجة التربوية في ثنايا سرده للمأمورات والمنهيات المتعلقة بالقلب والّلسان والمال.

وتتأكد الغاية المشار إليها بمقارنة ما ورد عنه في المقامات بما ورد عن القشيري في |الرسالة| أو المكي في |قوت القلوب| أو السهروردي في كتاب |عوارف المعارف|[115]، إذ البون شاسع بين منظر للتصوّف، وبين مستثمر لجهود السالكين والعارفين با لله، بتوظيفاتها التربوية حينا والتنبيه إلى قيمتها الإصلاحية حينا آخر، ونقدها وتمحيصها إن اقتضت الحاجة كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

المقام الأول: الشكر:

تعريفه: الشكر بالّلسان هو الثناء على المنعم والتحدّث بالنعم قال القشيري: «حقيقة الشكر عند أهل التحقيق الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع»[116] ونشر النعم وذكرها وتعدادها بالّلسان من الشكر وباطن الشكر: أن تستعين بالنعم على الطاعة ولا تستعين بها على المعصية فهو شكر النعم.

وأنشد أحد شيوخ الصوفية:

أو ليتني نعما أبوح بشكرها
وكفيتني كل الأمور بأسرها
فلأشكرنك ما حييت وإن أمت
فلتشكرنّك أعظمي في قبرها[117]

قال الغزالي: «اعلم أنّ الشكر من جملة مقامات السالكين... وينتظمّ من علم وحال وعمل. فالعلم هو الأصل فيورث الحال، والحال يورث العمل فأمّا العلم فهو معرفة النعمة من المنعم والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه، والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه»[118] فيقال المقام المطلوب المقصود.

واستشهد ابن جزي على صحة تلك المعاني بالحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: «التحدث بالنعم شكر»[119].

أنواع الشكر:

يقسّم أنواع الشكر إلى نوعين يظهر أنّه استفادها من قول الجنيد: «فرض الشكر الاعتراف بالنعم بالقلب والّلسان»[220].

النوع الأول: الشكر بالّلسان والجوارح وهو العمل بطاعة ا لله تعالى وترك معاصيه.

النوع الثاني: الشكر بالقلب وهو معرفة مقدار نعمة ا لله عليك والعلم بأنّها من ا لله وحده والعلم بأنّها تفضّل لا باستحقاق العبد[121].

الشكر والنعم: إنّ النعم المنعم بها على المسلم بصفة عامة والتي يجب الشكر عليها كثيرة لا تحص عدا ولكنّها تنحصر في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: النعم الدنيوية كالعافية والمال.

القسم الثاني: النعم الدينية كالعلم والتقوى.

القسم الثالث: النعم الأخروية وهي جزاؤه بالثواب الكثير على العمل القليل في العمر القصير[122].

مقامات السالكين في التصوف:-

1 - **مقام العامة:** ويندرج فيه كل شاكر لأنعم الله الواصلة إليه في خاصة نفسه دون اكتراث بما يصل إلى غيره.

2 - **مقام الخاصة:** و يضم كل شاكر لله تعالى لا على النعم المنعم بها عليه خاصة بل يشكر الله على النعم الواصلة إلى جميع خلقه[123] فهو يعيش لأمته كما يعيش لنفسه.

درجات الشكر:

الدرجة الدنيا: الشكر على النعمة المحصّلة.

الدرجة الوسطى: الشكر على النعم والنقم ويعم الشكر كل حال.

الدرجة العليا: أن يغيب الشاكر عن النعمة المحصلّة له بمشاهدة المنعم. قال إبراهيم بن أدهم: «الفقراء إذا منعوا شكروا وإذا أعطوا آثروا»[124].

ويظهر أثر الطريقة الجنيدية جلية في مقام الشكر عند ابن جزي إذ يعد مجموع ما نقل عنه مفصّلا لما نقلناه عن الجنيد في حديثه عن الشكر «فرض الشكر الاعتراف بالنعم بالقلب واللّسان»[125].

قال الشاعر الصوفي في مقام الشكر:

أو ليتني نعما أبوح بشكرها
وكفيتني كل الأمور بأسرها
فلأشكرنك ما حييت وإن أمت
فلتشكرنّك أعظمي في قبرها[126]

وقال آخر:

ومن الرزية أن شكري صامت
عمّا فعلت وأنّ برّك ناطق
وأرى الصنيعة ثم أسرّها
إنّي إذن ليد الكريم لسارق[127]

المقام الثاني: التقوى في اللّغة بمعنى الاتقاء، وهو اتخاذ الوقاية وعند أهل الحقيقة الصوفية هو الاحتراز بطاعة الله عن عقوبة وهو صيانة النفس عمّا تستحق به العقوبة من فعل أو ترك[128].

ويقال: اتقى فلان بترسه، و أصل التقوى اتقاء الشرك، ثم بعده المعاصي والسيئات، ثم بعده اتقاء الشبهات ثم تدع بعده الفضلات[129]

وهذا قال الصوفية، وغيرهم: التقوى جماع الخيرات. يتضح مما سلف تقريره أن لمقام التقوى مقامات فرعية يتدرج فيها السالك إلى أن يبلغ درجات الكمال فيها.

فضائل التقوى:[180]

استنبط ابن جزي من القرآن الكريم للتقوى خمسة عشر فضيلة:

1- فضيلة الهدى قال تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾.

2- فضيلة النصرة قال تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا﴾.

3 - فضيلة الولاية قال تعالى: ﴿والله ولي المتقين﴾.

4 - فضيلة المحبة قال تعالى: ﴿إن الله يحب المتقين﴾.

5 - فضيلة المغفرة قال تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾.

6- 7 - فضيلة الخروج من الغم والرزق من حيث لا يحتسب قال تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا﴾.

8 - تيسير الأمور قال تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا﴾.

9- 10- غفران الذنوب وإعظام الأجور قال تعالى: ﴿ومن يتق يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا﴾.

11- تقبل الأعمال قال تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾.

12 - الفلاح قال تعالى: ﴿اتقوا الله لعلكم تفلحون﴾.

13 - البشرى قال تعالى: ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾.

14 - دخول الجنة: ﴿إن للمتقين عند ربهم جنات عدن﴾.

15 - النجاة من النار: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾.

بواعث التقوى:

1 - خوف العقاب الأخروي.

2 - خوف العقاب الدنيوي.

3 - رجاء الثواب الدنيوي.

4 – رجاء الثواب الأخروي.

5 – خوف الحساب.

6 – الحياء من نظر الله.

7 – بلوغ مقام المراقبة.

8 – الشكر على نعمه بطاعته.

9 – العلم ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

10 – تعظيم جلال الله وهو الهيبة وصدق المحبّة لقول القائل:

تعصي الإله وأنت تظهر حبّه
هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته
إنّ المحب لمن يحب مطيع

وقال ذو النون المصري[132]

فلا عيش إلّا مع رجال قلوبهم
تحن إلى التقوى وترتاح للذكر
سكون إلى روح اليقين وطيبه
كما سكن الطفل الرضيع إلى الحجر[133]

درجات التقوى:

1 – أن يتقي العبد الكفر وذلك مقام العامة ويعرف بمقام الإسلام.

2 – أن يتقي المعاصي والحرمات وهو مقام أرقى من سابقه ويعرف بمقام التوبة[134]

3 – أن يتقي الشبهات وهو مقام الورع.

4 – أن يتقي المباحات وهو مقام الزهد.

5 – أن يتقي حضور غير الله على قلبه وهو مقام المشاهدة: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾(135).

6 – أعلى درجات التقوى الاستقامة، وهي الثبات على التقوى إلى الممات، وإنّما تحصل بعد القدر الأزلي، و التوفيق الرّباني بمجاهدة النّفس بالمعاهدة والمرابطة، ثم المرابطة والمحاسبة للنّفس والمعاقبة[136].

وجماع الخير في التقوى ثلاثة أشياء:

أ – أن يطاع الله فلا يعصى.

ب – أن يذكر فلا ينسى.

جـ – أن يشكر فلا يكفر[137].

إنّ مجموع ما ورد إلينا عن الجنيد بالأسانيد المعروفة يؤكد المسحة الجنيدية على الآراء السلوكية في مقام التقوى بتفصيلاته عند ابن جزي يتّضح ذلك بتحليل بسيط لما نقل عنه منها قوله:

«من يحقّق بالتقوى هان عنه الإعراض عن الدنيا»[138]. وقوله: «تعظيم حرمات المؤمنين من تعظيم حرمات الله تعالى، وبه يصل العبد إلى مجمل التقوى».

وورد عنه أيضا: «التقوى أن لا تمدّ عينيك لزهرة الدنيا، ولا تتفكرّ بقلبك بها». وقوله: «ما

نجا مـن نجا إلاّ بصدق اللّجا»[39] ويعني التقي بالالتجاء إلى ا لله سبحانه وتعالى.

المقام الثالث: الذكر

تعريفه: الذكر عند السالكين الخروج من مبدأ الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحبّ. وممّا قيل في تعريفه أيضا: «الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة النّاس» [140].

شروط الذكر: أكثر المفسّرون، ولا سيما المتصوّفة منهم تفسير قوله تعالى: ﴿اذكروني أذكركم﴾ (البقرة 132).

ففسروها بألفاظ حوت معاني، مخصوصة منها ما نقلوه عن سعيد بن المسيّب في قوله تعالى: ﴿اذكروني﴾ معناه «اذكروني بالطاعة أذكركم بالثواب»، وقيل: «اذكروني بالدعاء والتسبيح أذكركم بالثواب» وقد بيّن الرّسول ﷺ شرط الذكر فيما يرويه عن ربّه في الحديث القدسي: ((أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه))[141] هذا ورد عن أئمة الصوفية أنّ الذكر ركن قوّي في طريق الحقّ سبحانه وتعالى، بل هو عمدة هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى ا لله تعالى إلاّ بدوام الذكر[142].

ودوام الذكر معناه الكثرة والإكثار، هذا اشترط ا لله الكثرة في الذكر حين أمر به بخلاف سائر الأعمال. قال تعالى: ﴿اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾ (الأحزاب 41)[143].

وسائل الذكر:

1 – الذكر بالقلب وهو صاحب التأثير الأكبر.

2 – الذكر باللّسان، وبه يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب[144].

3 – الذكر بالقلب واللّسان في شكل تفاعلي ظاهر يخدم بعضهما بعضا[145].

منزلة الذكر:

الذكر أفضل العبادات على الجملة، استدّل ابن جزي، وفق مسلك الصوفية ومن أيّدهم على صحّة ما ذهبوا إليه بأدلّة نصيّة صحيحة من حيث هي وسليمة من حيث دلالتها على المراد.

1 – النّصوص الواردة في تفضيله على سائر الأعمال، منها قول رسول ا لله ﷺ: «ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها إلى مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من أن تلقوا عدّوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم، قالوا: بلى يا رسول ا لله، قال: ذكر ا لله»[146].

وسئل رسول الله ﷺ: «أي الأعمال أفضل؟ قال: ذكر الله» وقيل الذكر أفضل أم الجهاد في سبيل الله؟ قال: «لو ضرب المجاهد بسيفه في الكفار حتى ينقطع سيفه ويختضب دماء لكان الذكر أفضل»

2 – إن الله حينما أمر بالذكر وأثنى عليه، اشترط فيه الكثرة قال تعالى: ﴿اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾ ولم يشترط الله الكثرة في سائر الأعمال الأخرى مما يدل على علو شأنه وأهمية منزلته في الدين الإسلامي.

3 – إن للذكر مزيّة هي له خاصة وليست لغيره وهي الحضور في الحضرة العلية، والوصول إلى القرب، وهو الذي ورد به الحديث من مجالسة ومعية، فإن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: ((أنا جليس من ذكرني)) ويقول: ((أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني)).

مقاصد الذاكرين:

المقصد الأول: مقام العامة اكتساب الأجور.

المقصد الثاني: مقام الخاصة القرب بالحضور.

وبين المقامين بون شاسع، فكم بين من يأخذ أجره وهو من وراء حجاب وبين من يقرب حتى يكون من خواص الأحباب.[147]

أنواع الذكر وثماره:

1 – التهليل وثمرته التوحيد ويعني به توحيد الخواص لأن التوحيد العام حاصل لكل مؤمن.

2 – التسبيح، والتكبير: وثمرته التعظيم والإجلال لذي الجلال والإكرام.

3 – ذكر أسماء الله تعالى: بالنسبة للأسماء التي تحوي معنى الإحسان والرحمة: كالرحمن الرحيم والكريم والغفار وما يشبه ذلك فإن ثمارها تتلخص في ثلاث مقامات:

– الشكر

– قوة الرجاء

– المحبّة فإن المحسن محبوب لا محالة[148]

4 – الحوقلة والحسبلة: ذكر لا حول ولا قوة إلا بالله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وثمرتها التوكل على الله تعالى، والتفويض إلى الله، والثقة بالله تعالى.

5 – الذكر بأسماء الله: التي تضمنت معنى الاطلاع والعلم كالعليم والسميع والبصير والقريب وشبه ذلك وثمرتها المراقبة.

6 – الذكر بالصلاة على النبي: وصيغتها اللهم صلّ على محمد وعلى آله وسلم وثمرتها شدة المحبّة والمحافظة على اتباع سنته.

7 – الذكر بالاستغفار: صيغته استغفر الله، ثمرته الاستقامة على التقوى، وثمره الذكر الجامع للأسماء والصفات مجموع في الذكر الفرد وهو قولنا (الله.الله) فهذا هو الغاية وإليه المنتهى[149].

إن مجموع ما نقلناه عن ابن جزي في مقام الذكر بتفريعاته لا يخرج عن الإطار الذي رسمه الجنيد خاصّة في قوله: «إن الله تعالى يخلص إلى القلوب من برّه. حسب ما خلصت القلوب به إليه من ذكره. فانظر ماذا خالط قلبك»[150].

وقال أيضا: «يا ذاكر الذاكرين بما به ذكروه، ويا بادئ العارفين بما به عرفوه، يا موفق العابدين لصالح ما عملوه... من ذا الذي يشفع عندك إلا بإذنك، ومن ذا الذي يذكره إلا بفضلك»[151].

وقال الشبلي:

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة

وايسر ما في الذكر ذكر لساني

وكدت بلا وجد أموت من الهوى

وهام علي القلب بالخفقان[153]

المقام الرابع: الصبر:

تعريفه:

الصبر انتظار الفرج من الله تعالى وهو أفضل الخدمة و أعلاها[154] وقال الجرجاني: «الصبر ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله، لأن الله تعالى أثنى على أيوب عليه وعلى نبينا السلام بالصبر بقوله: ﴿إنا وجدناه صابرا﴾ مع دعائه في رفع الضر عنه بقوله: ﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسّني الضرّ وأنت أرحم الراحمين﴾[155].

ولعظمة موقعه من الدين ذكره القرآن الكريم في أكثر من سبعين موضعا.

قال العلماء: كل الحسنات لها أجر محصور بين عشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف، إلا الصبر فإنه لا يحصر أجره قال تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجورهم بغير حساب﴾ (الزمر 10).

قال الغزالي: «اعلم أن الصبر مقام من مقامات الدين ومنزل من منازل السالكين»[156]

فضائل الصبر وكراماته:

1– المحبة: لقوله تعالى: ﴿والله يحب الصابرين﴾ (آل عمران 146).

2– النصر: لقوله تعالى: ﴿إن الله مع الصابرين﴾ (البقرة 153).

3- غرفات الجنة: لقولـه تعـالى: ﴿يجـزون الغرفة بما صبروا﴾ (الفرقان 75).

4 - الأجر الجزيل: لقوله تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجورهم بغير حساب﴾ (الزمر 10).

5- البشارة لقوله تعـالى: ﴿وبشّرِ الصابرين﴾ (البقرة 155).

6-7-8- الصلاة والرحمة والهداية: لقولـه تعالى: ﴿أولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾.

بواعث الصبر:

1- صبر على البلاء: والصابر على البلاء يمنع نفسه من السخط و الهلع و الجزع على النعم: وهو تقييدها بالشكر وعدم الطغيان وعدم التكبّر بها.

2 - صبر على الطاعة: بالمحافظة والدوام عليها عمليا.

3 - صبر على المعاصي: بالامتناع عن غشيانها بكف النفس عن كل ما قرب منها[157]

درجات الصبر:

أعلى درجات الصبر التّسليم وهـو تـرك الاعتراض والسخط ظاهرا، وترك الكراهة باطنا وفق التسليم الرضا بالقضاء وهو سرور النفس بفعل الله وهو صادر عن المحبة وكل ما يفعله المحبوب محبوب[158] ينضبط مجموع ما نقل في مقام الصبر من حيث تعريفه، أو فضائله، أو درجاته بما نقل عن الإمام الجنيد في قوله: «إن الله تعالى أكرم المؤمنين بالإيمان، وأكرم الإيمان بالعقل وأكرم العقل بالصبر فالإيمان زين المؤمنين والعقل زين الإيمان. والصبر زين العقل»[159].

والصبر عنده تجرع المرارة من غير تعبيس[160].

وأنشد الجنيد عن إبراهيم الخواص[161] - رحمه الله-:

صبرت على بعض الأذى خوف كله
ودافعت عن نفسي بنفسي فعزّت
وجرّعتها المكروه حتى تدرّبت
ولـو لم أجرعها إذن لاشمأزت
ألا ربّ ذل ساق للنفس عزة
ويارب نفس بالتذليل عزت
إذا ما مددت الكف ألتمس الغنى
إلى غير من قال اسألوني فشلت
سأصبر جهدي إن في الصبر عزة
وأرضى بدنيايا وإن هي قلت[162]

المقام الخامس: التوحيد:

تعريفه: الحكم بأن ا لله واحد والعلم بأن الشيء واحد أيضا. يقال وحدته إذا وصفته بالوحدانية [163]، وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان [164].

قال الجنيد: «التوحيد إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير» [165].

ونقل أيضا: «التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم» [166].

درجات التوحيد:

توحيد الخلق لله سبحانه وتعالى على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: توحيد عامة المسلمين: وهو نفي الشريك والأنداد والصاحبة والأولاد والأشباه والأضداد.

الدرجة الثانية: توحيد الخاصة: وهو أن يرى الأفعال كلها صادرة من ا لله وحده، ويشاهد ذلك بطريق المكاشفة لا بطريق الاستدلال الحاصل لكل مؤمن، وإنما مقام الخاص في التوحيد يغني في القلب بعلم ضروري لا يحتاج إلى دليل.

الدرجة الثالثة: توحيد خاصة الخاصة: أن لا يرى في الوجود إلا ا لله وحده، فيغيب عن النظر إلى المخلوقات حتى كأنها معدومة، وهذا الذي تسميه الصوفية حسب تعبير ابن جزي (مقام الفناء) [167]، بمعنى الغيبة عن الخلق حتى أنه قد يفنى عن نفسه وعن توحيده أي يغيب عن ذلك باستغراقه في مشاهدة ا لله. [168]

فضائل التوحيد وثماره:

1- توحيد العامة:

أ- يعصم النفس من الهلاك في الدنيا.

ب- ينجي النفس من الخلود في النار.

2- توحيد الخاصة:

أ- الانقطاع إلى ا لله تعالى.

ب- التوكل على ا لله حق التوكل.

ج- اطراح جميع الخلق فلا يرجو إلا ا لله سبحانه وتعالى، ولا يخاف إلا ا لله عزّ وجلّ، إذ ليس يرى فاعلا إلا إياه، ويرى جميع الخلق في قبضة القهر ليس بيدهم شيء من الأمر فيطرّح الأسباب وينبذ الأرباب.

3- توحيد خاصة الخاصة:

أ- ثمرته الأولى المشاهدة والغيبة عن المخلوقات [169]

ب- أشار الصوفية إلى أن التوحيد نوعان عام وخاص، فالعام عدم الإشراك الجلي وهو

مقام الإيمان الحاصل لجميع المؤمنين والخاص عدم الإشراك الخفي وهو مقام الإحسان، وهو خاص بالأولياء والعارفين -رضي الله عنهم أجمعين[170]

وقال الجنيد: «لما سئل عن توحيد الخاصة أن يكون العبد شبحا بين يدي الله سبحانه وتعالى يجرى عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه».

ويقرر آخر ما نقلناه عن الجنيد انضباط ابن جزي بأقواله في هذا المقام أيضا، إذ يرى جليا اقتفاء أثره في تقسيم التوحيد أولا، ومنازل الموحدين ثانيا. وثمار كل مقام من المقامات الفرعية ثالثا.

المقام السادس: المحبة:

تعريفه:

نقل ابن جزي في تعريفه المحبة قول أحد أبرز أئمة السلوك والزهد "الحارث المحاسبي" فالمحبة عنده: «تسليمك إلى المحبوب بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك، وموافقته سرا وجهرا وعلمك بتقصيرك في حبه»[172].

منزلة المحبة:

يذهب ابن جزي كغيره من أئمة السلوك إلى عدّ المحبة أعلى المقامات وغاية المطلوبات، لأن سائر مقامات الصالحين كالخوف والرجاء والتوكل وغير ذلك مبنية على حظوظ النفس ألا ترى أن الخائف إنما يخاف على نفسه، والراجي إنما يرجو نفعه لنفسه بخلاف المحبة فإنها من أجل المحبوب فليست من المعاوضة[173].

وقال الغزالي عن المحبة: «هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات. فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها. ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها وسائر المقامات إلا عز وجودها. فلم تخل القلوب عن الإيمان بإمكانها، وأما محبة الله فقد عزّ الإيمان بها»[174].

درجات المحبة:

محبة العامة: لكل مؤمن إذ لا يخلو منها قلب مؤمن وهي واجبة.

محبة الخاصة: انفرد بها العلماء الربانيون والأولياء والأصفياء وهي أعلى المقامات وغاية المطلوب، فإن سائر مقامات الصالحين كالخوف، الرجاء والتوكل مبنية على حظوظ النفس بخلاف هذه فإنها من أجل المحبوب[175].

سبب المحبة ودوافعها:

أ- معرفة الله سبب محبته، فتقوى المحبة على قدر قوة المعرفة، وتضعف على قدر ضعف المعرفة، لهذا فالمؤمنون متفاوتون في المحبة. رغم

اشتراكهم في أصلها. لأنهم متفاوتون في المعرفة وحب الدنيا[176].

2 – الحسن والجمال: الجمال والحسن محبوبان بالطبع فإن الإنسان بالضرورة يحب ما يستحسن. فالجميل محبوب. والجميل المطلق هو الواحد الذي لا ندّ له، الفرد الذي لا ضده، الصمد الذي لا منازع له، الغني الذي لا حاجة له، القادر الذي يفعل ما يشاء[177].

3 – الإحسان والإجمال: والإجمال مثال جمال الله في حكمته البالغة، وصنائعه البديعة وصفاته الجميلة الساطعة الأنوار التي تروق العقول وتهيج القلوب، وإنما يدرك جمال الله تعالى بالبصائر لا بالأبصار.

وأما الإحسان فقد جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وإحسان الله إلى عباده متواتر وإنعامه عليهم باطن وظاهر ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ ويكفي السالك العاقل أن يجيل نظره في الكون فيرى أن الله يحسن إلى المطيع والعاصي والمؤمن والكافر وينتهي كل إحسان ينسب إلى غيره إليه فهو المحسن حقيقة ومنه الإحسان. ولهذا فهو المستحق للمحبة وحده دون سواه[178].

ثمار المحبة: المحبة إن تمكنت من القلب أصبحت مقاما، لا يمكن أن تنفك النفس عنه في جميع أحوالها. فلا يرى المحب في غير ما يحبه الله ويرضاه، ومن كان هذا شأنه ظهرت آثار المحبة عليه قلبا وقالبا. ونص ابن جزي على آثار تلك المحبة على الظاهر والباطن وجمعها فيما يلي:

1 – التأثير على الجوارح فيجدّ المحب في الطاعة وينشط في الخدمة.

2 – الحرص على طاعة الله سبحانه.

3 – التلذذ بمناجاة الله سبحانه وتعالى.

4 – الرضا بقضاء الله سبحانه.

5 – الشوق إلى لقاء الله سبحانه.

6 – الأنس بذكر الله.

7 – الاستيحاش من غير الله سبحانه.

8 – الفرار من الناس.

9– الانفراد في الخلوات[179].

10– خروج الدنيا من القلب

11– محبة كل ما يحبه الله و إيثاره على كل ما سواه.

يعد مجموع ما نقله ابن جزي في ثمار المحبّة، تفصيلا لما ذكره الغزالي حيث قال: «جماع محاسن الدين ومكارم الأخلاق ثمرة الحب وما لا يثمره الحب فهو اتباع الهوى وهو من رذائل الأخلاق»[180].

حب الله لعبده: أخذ الصوفية من رد القرآن على اليهود والنصارى في قوله: ﴿نحن أبناء الله

وأحباؤه﴾ بقوله تعالى ﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم﴾. إن المحب لا يعذب حبيبه. ففي ذلك بشارة لمن أحبه ا لله[181].

وتظهر المسحة الجنيدية في آراء ابن جزي في قوله إمام السالكين الجنيد عندما سئل عن المحبة فقال للسائل: تريد الإشارة؟ قال: لا، قال تريد الدعوى؟ قال: لا، قال: فأي شيء تريد؟ قال: عين المحبة فقال الجنيد: «أن تحب ما يحب ا لله تعالى في عباده وتكره ما يكره ا لله تعالى في عباده»[182].

وقال في المحبة: «دخول صفة المحبوب على البدل من صفات المحب أو هي إشارة إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب غير ذكر صفات المحبوب والتفاعل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها»[183]

المقام السابع: التوكل

تعريفه: الاعتماد على ا لله في تحصيل المنافع أو حفظها بعد حصولها، أو في دفع المضرات ورفعها بعد وقوعها، و ورد بالنظر إلى الحقيقة بلفظ الاعتصام با لله[184].

سبب التوكل:

الاعتماد على ا لله تعالى في دفع المكاره والمخاوف، وتيسير المطالب، والمنافع بصفة عامة.

وشأن الرزق على الخصوص مرتبط بثلاث أسباب:

الأول: المعرفة بأن الأمور كلها بيد ا لله سبحانه وتعالى.

الثاني: أن الخلق كلهم تحت قهره وفي قبضته.

الثالث: أن ا لله سبحانه وتعالى لا يضيع من توكل عليه[185].

منزلة التوكل:

يعتبر التوكل عند ابن جزي وسائر أئمة التوكل من أعلى المقامات من وجوه:

الوجه الأول: حبّ ا لله عزّ وجلّ للمتوكلين المستنبط من قوله تعالى: ﴿إن الله يحب المتوكلين﴾.

الوجه الثاني: الضمان الرباني للمتوكلين المستنبط من قوله ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ (الطلاق)

الوجه الثالث: وجوب التوكل المستفاد من قوله تعالى ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾ (المائدة 23).

مراتب التوكل ودرجاته:

الأولى: أن يعتمد العبد على ربه كاعتماد الإنسان على وكيله المأمون عنده الذي لا يشك في نصيحته له، وقيامه بمصالحه وصاحب هذه الدرجة، له حظ من النظر إلى نفسه.

الثانية: أن يكون العبد مع ربه كالطفل مع أمه فإنه لا يعرف سواها ولا يلجأ إلا إليها وصاحب هذه الدرجة له حظ من المراد والاختيار.

الثالثة : أن يكون العبد مع ربه كالميت بين يدي الغاسل قد أسلم نفسه إليه بالكلية، وصاحب هذه الدرجة لا حظ له من المـــــراد[186].

ومجوع هذه المراتب والدرجات مبنية على التوحيد الخاص الذي في قوله تعالى ﴿والهكم إله واحد﴾ فهي تقوى بقوته وتضعف بضعفه.

التوكل والأسباب:

للتوكل صلة كبيرة باتخاذ الأسباب لجلب المصالح أو دفع المضار في قلوب الناس وعقولهم. لهذا يتساءل ابن جزي عن هذه الصلة بغرض تصحيح المفاهيم فقال: هل يشترط في التوكل ترك الأسباب أم لا؟ فكان جوابه أن في المسألة تفصيل لأن الأسباب على ثلاثة أقسام:

السبب الأول: سبب معلوم قطعا قد أجراه الله تعالى، فهذا لا يجوز تركه كالأكل لدفع الجوع واللباس لدفع البرد.

السبب الثاني: سبب مظنون كالتجارة وطلب المعايش وشبه ذلك. فهذا لا يقدم فعله في التوكل لأن التوكل من أعمال القلب لا من أعمال البدن ويجوز تركه لمن عليه.

السبب الثالث: سبب موهوم بعيد، فهذا يقدم فعله في التوكل[187]، قال شيخ الإسلام أبو يحي زكريا الأنصاري [188]: «أعقلها وتوكل، فيه دلالة على أن السبب لكونه فعل الجارحة لا ينافي التوكل لكونه فعل القلب، بل قد يجب السبب»، وقال أيضا في شرح (اقطع رجاءك): «ليس المراد أن الأسباب تنافي التوكل على الله بل المراد أنه ينبغي للعبد أن يمتحن نفسه في دعوى التوكل عليه، والإعراض عن الأسباب في الأماكن التي يغلب فيها الانقطاع عن الأسباب بخلاف غيرها كالبلدان. لأن النفس ساكنة فيه إلى المعتاد والمتعارف فإن رأى نقصا كملها أو صحة شكر»[189].

ثمار التوكل:

أعلى ثمار التوكل من جهة كونه مقاما: (التفويض) وهو الاستسلام لأمر الله تعالى بالكلية، فإن المتوكل له مراد واختيار، وهو

يطلب مراده باعتماده على ربه وأما المفوّض فليس له مراد ولا اختيار، بل أسند المراد والاختيار إلى ا لله تعالى. فهو أكمل أدبا مع ا لله تعالى[190].

ما نقلناه عن ابن جزي يعد شرحا لجوامع الكلم[191] المنقول عن الإمام الجنيد القائل: «التوكل أن تكون لله كما لم تكن، فيكون ا لله لك كما لم يزل»[192].

المقام الثامن: المراقبة:

تعريفها:

معرفة العبد باطلاع الرب على الدوام[193].

وقال التهانوي: «محافظة القلب عن الردية وقيل أن تعلم أن ا لله على كل شيء قدير، وحقيقتها أن تعبد ا لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[194].

ويعد هذا تفصيلا لما ذكره الجرجاني في تعريفها: «استدامة علم العبد باطلاع الرب عليه في جميع أحواله»[195].

منزلته وفضله:

يعتبر من أشرف المقامات وأعلاها، أصله علم وحال. ثم يثمر حالتين:

الحالة الأولى من الثمار: حال العلم وهو معرفة العبد أن ا لله مطلع عليه ناظر إليه، يرى جميع أعماله ويسمع جميع أقواله ويعلم كل ما يخطر على باله.

الحالة الثانية من الثمار: الحال: وهي ملازمة هذا العلم للقلب بحيث يغلب عليه ولا يغفل عنه.

وفي هذا المقام لا يكن العلم دون الحال، فإذا حصل العلم والحال كانت له بهما ثمارها.

ثمار المراقبة:

1 – ثمرته عند أصحاب اليمين الحياء من ا لله تعالى، وهو يوجب ضرورة ترك المعاصي والجدّ في الطاعات.

2 – ثمرتها عند المقربين الشهادة التي توجب التعظيم والإجلال لذي الجلال والإكرام.

وإشارة إلى هاتين الثمرتين رسول ا لله ﷺ بقوله: «الإحسان أن تعبد ا لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» فقوله (أن تعبد ا لله كأنك تراه) أشار إلى الثمرة الثانية وهي المشاهدة والتي تعني دوام النظر بالقلب إلى ا لله تعالى واستغراق صفاته وأفعاله، وهي موجبة للتعظيم كمن شاهد ملكا عظيما فإنه يعظّمه إذ ذاك بالضرورة وقوله: (فإن لم تكن تراه فإنه يراك) إشارة إلى الثمرة الأولى ومعناه إن لم تكن من أهل المشاهدة التي هي مقام المقرّبين، فاعلم أنه يراك،فكن من أهل الحياء الذي هو مقام أصحاب اليمين، فلما فسر

الإحسان أول مرة بالمقام الأعلى رأى أن كثيرا من الناس قد يعجزون عنه فنزل عنه إلى المقام الآخر[196]

شروط المراقبة:

لا تستقيم المواظبة إلاّ إذا تقدّمتها المشارطة والمرابطة وتأخّرت عنها المحاسبة والمعاقبة[197] قال الشيخ الإحسان مقام المراقبة والمشاهدة أن تعبد الله جعل ذلك الإحسان بعد المراقبة وبها[198].

أثر الجنيد

يظهر أثر الجنيد على تحديد المراد من مقام المراقبة وفضائلها وثمارها من الحديث الذي أثر عنه في المراقبة. حيث قال: «من حسنت رعايته (مراقبته) دامت ولايته»[199].

وقال أحد أقرانه[200]: المراقبة خلوص السر والعلانية لله تعالى، و قال بعض الصوفية خروج النفس عن حولها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه مشتاقا إلى لقائه وبدايتها صيانة الأعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات.

المقام التاسع والعاشر: الخوف والرجاء:

جمعها ابن جزي الغرناطي في صيغة واحدة: إذ جعلهما متلازمين لغرض توظيفي سنوضّحه لاحقا، لهذا أثرنا المحافظة على رغبته ونهجه ليسهل تحليل تلك الآراء وربطها بفروعها وأصولها.

تعريف الخوف: الخوف: اسم لصحيح العلم وصدق المشاهدة فإنّ أعطي عبد حقيقة وصدق اليقين سمي خائفا، ولذلك كان النبي ﷺ من أخوف الخلق لأنّه كان على حقيقة العلم، ومن أشدّهم حبّا لله تعالى لأنّه كان على حقيقة العلم، ومن أشدّهم حبّا لله تعالى لأنّه كان في نهاية القرب[202].

قال التهانوي: الخوف عند أهل السلوك (المتصوفة) الحياء من المعاصي والمناهي والتألم منها قال النبي صلى الله عليه و آله وسلم: أنا أخوفكم لله تعالى

الرجاء: إسكان القلب بحسن الوعد، وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود، وقيل توقع الخير ممن بيده الخير، وقيل قوت الخائفين وفاكهة المحرومين، وقيل هو من جملة مقامات الطالبين وأحوالها [203].

الحكمة من اجتماعهما:

1 - جمع الله الخوف والطمع ليكون العبد خائفا راجيا كما قال تعالى ﴿وأدعوه خوفا وطمعا﴾.

وقال تعالى ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾.

أ- فموجب الخوف معرفة سطوة الله وشدّة عقابه، فمن عرف عذابه خافه.

ب - موجب الرجاء معرفة رحمة الله وعظيم ثوابه، فمن عرف فضل الله رجاه. ورد في الحديث حسب ابن جزي «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا»[204]، لأن الخوف والرجاء للإيمان كالجناحين، ولا يكون خائفا إلا وهو راج، ولا راجيا إلا وهو خائف، لأن موجب الخوف الإيمان، وبالإيمان الرجاء وموجب الرجاء الإيمان ومن الإيمان خوف[205] إلاّ أنّه يستحب أن يكون العبد طول عمره مغلّبا للخوف ليقوده إلى فعل الطاعات وترك السيئات وإن يغلب عليه الرجاء عند حضور الموت لقوله ﷺ: «لا يموتن أحد منكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى»[206].

درجات الخوف وثمارها:

الدرجة الأولى: أن يكون ضعيفا يخطر على القلب ولا يؤثر في الباطن ولا في الظاهر، فوجوده في هذه الحالة كالعدم، وإن كان الوجود أولى.

الدرجة الثانية: أن يكون قويا يوقظ العبد من الغفلة ويحمله على الاستقامة.

الدرجة الثالثة: أن يشتد حتى يبلغ القنوط واليأس، وهذا لا يجوز، وخير الأمور أوسطها.

مقامات الخوف:

1 - **خوف العامة:** وأخوف ما تخاف منه العامة الذنوب.

2 - **خوف الخاصة:** يخاف خاصة السالكين من سوء الخاتمة.

3 - **خوف خاصة الخاصة:** أغلب ما يخاف منه من بلغ هذا المقام السابقة لأن الخاتمة مبنيّة عليها.

قال ابن جزي: «الخوف من الله تعالى اللجام من المعاصي وسببه معرفة شدّة عذاب الله و يسمّى خشية ورهبة».

درجات الرجاء وثماره:

- **الدرجة الأولى:** رجاء رحمة الله مع التسبّب فيها بفعل طاعة وترك معصية فهذا هو الرجاء المحمود.

الدرجة الثانية: الرجاء مع التفريط و العصيان فهذا الغرور بعينه، ولا فائدة من رجاء مع تفريط.

الدرجة الثالثة: أن يهيمن ويقوى الرجاء حتى يبلغ درجة الأمن وهذا حرام.

مقامات الرجاء:

1 - مقام العامة: يرجو العامة ثواب الله من أفعالهم.

2 - مقام الخاصة: ترجو خاصة الخاصة رضوان الله تعالى.

3 - مقام الخاصة: رجاء لقاء الله تعالى حبّا فيه وشوقا إليه[207].

إن مجموع ما نقلناه عن ابن جزي من درجات و مقامات الخوف والرجاء يجمعها قول الجنيد في التعبير عن ذروة الخوف حين سئل عنها: «توقّع العقوبة مع مجاري الأنفاس»[208] وورد عنه أيضا: «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني والحقيقة تجمعني، والحق يفرقني إذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردّني إليّ»[209].

المقام الحادي عشر: التوبة :

تعريفها: التوبة في لغة العرب الرجوع. يقال تاب أي رجع فالتوبة الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه[210].

والتوبة بالنظر إلى الحقيقة ندم بالقلب واستغفار باللسان وترك بالجوارح وإضمار أن لا يعود التائب إلى الذنب[211].

قال التهانوي: نقلا عن مجمع السلوك: «التوبة شرعا هي الرجوع إلى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار، وما قيل أن التوبة هي الندم فمعناه أن الندم من أعظم أركانها»[212].

أنواع التوبة:

1 - الرجوع عن الكفر.

2 - التوبة من الذنوب ويتقدّمها الرجوع عن الكفر لأنّ التوبة من الذنوب لا تصح إلا بعد الإيمان.

3 - والتوبة واجبة على كل مؤمن مكلّف بدليل الكتاب والسنة وإجماع الأمّة.

فرائضها:

1 - الندم على الذنب من حيث عصى الله سبحانه وتعالى، لا من حيث أضرّ ببدن أو مال.

2 - الإقلاع عن الذنب في أول أوقات الإمكان من غير تأخير ولا توان.

3 - العزم ألا يعود إليها أبدا ومهما قضى عليه بالعود أحدث عزما مجددا، وقد جمع فرائضها القشيري في قوله: «فأرباب الأصول من أهل السنة قالوا: شرط التوبة حتى تصح ثلاثة: الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلة في الحال، والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي فهذه الأركان لابد منها حتى تصح التوبة»[213].

آداب التوبة:

1 - الإقرار بالذنب مع الإنكار.

2 – الإكثار من التضرّع والاستغفار.

3- الإكثار من الحسنات لمحو ما تقدم من السيئات [214].

مراتب التوبة:

1 – توبة الكفار من الكفر.

2 – توبة المخلصين من الذنوب الكبيرة.

3 – توبة العدول من الصغائر.

4 – توبة العابدين من الفترات.

5 – توبة السالكين من علل القلوب والآفات.

6 – توبة أهل الورع من الشبهات.

7 – توبة أهل الشهادة من الغفلات.

بواعث التوبة:

1 – خوف العقاب.

2 – رجاء الثواب.

3 – الخجل من الحساب.

4 – محبّة الحبيب.

5- مراقبة الرقيب.

6 – تعظيم المقام.

7 – شكر الإنعام.[216]

التوبة والقبول[216]

التوبة الصادرة عن عبادة تستنكحها حالات ثلاثة من جهة القبول أو عدمه:

1 – التوبة من الكفر وهي مقبولة قطعا.

2 – التوبة من مظالم العباد وهي غير مقبولة حتى يترك المظالم و يستحل منها.

3 – التوبة من المعاصي التي بين العبد وربه، فالصحيح أنها مقبولة بدليل قوله تعالى: ﴿هو الذي يقبل التوبة من عباده﴾ أو أنها في المشيئة.

منزلة التوبة:

يذهب ابن جزي كغيره من الصوفية إلى اعتبار التوبة أول مقامات السالكين، وأوردها السهروردي على رأس قائمة المقامات في الباب الستون في ذكر إشارات المشائخ في المقامات على الترتيب[217]، كما أوردها صاحب قوت القلوب على رأس المقامات أيضا[218].

وقال القشيري: «التوبة أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين»[219].

ويتأكد في هذا المقام أثر الجنيد كسابق ما أشرنا إليه في المقامات السابقة، ويكاد النسج في هذا المقام أن يكون نسجا واحدا يستشف ذلك من قول الجنيد: «التوبة على ثلاثة معان: أوّلها الندم، والثاني: العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه والثالث السعي في آداب المظالم»[220].

الخاتمة:

تبيّن لنا من هذه الدراسة الصلة الوثيقة بين فقه مالك وطريقة الجنيد السالك عند ابن جزي لعدم إمكان الفصل بين الفقهين لأنهما ضروريين لإيجاد الفعالية الحضارية المرجوة والمطلوبة.

إن الفعالية المنشودة وليدة الجمع الدائم للعلم والأدب كما بيّناه في مقامات السلوك، فمن ترقي في هذه المقامات كان في غاية الأدب مع الله عز وجل ومن ثمّ يكون في منتهى الأدب مع خلق الله جميعا، والأدب الذي تضمنه علم السلوك هو تأدب قبل التأديب، أي يجب أن يتحلى بها السالك في جميع شؤون حياته يشيع ذلك الأدب في المجتمع، لأن العلم إن سبق الأدب كان وبالا على صاحبه وعلى المجتمع كلّه، ومن اجتمع فيه الأدب والعلم كان خيّرا للمجتمع برمته.

ومما يجب لفت الانتباه إليه في هذا الشأن ضرورة بحث القضايا السلوكية أو البعد الصوفي لدى فقهاء المالكية، وخاصة شرّاح خليل، بغرض تمييز التصوّف الصادق الفاعل من التصوف الفلسفي والنظري وتصوّف الترهات والخزعبلات وما شاكل ذلك من البدع المنكرة شرعا وعقلا، واستثمار تلك الجهود التربوية في صياغة جديدة لعلم السلوك بوصفه علم الأدب والتأدب والإصلاح النفسي الضروري للإقلاع الحضاري وقد عبر عن التصوف بهذا المعنى أبو بكر بن العربي في سراج المريدين بقوله:

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه ... ولا بكاؤك أن غنا المغنونا

ولا صياح ولا رقص ولا طرب ... ولا تغاش كأن قد صرت مجنونا

بل التصوف أن تصفوا بلا كدر ... وتتبع الحق والقرآن والدينا

وإن ترى خاشعا لله مكتئبا ... على ذنوبك طول الدهر محزونا [221]

الهوامش

(1) – جولات في الفقهين الكبير والأكبر118 دار الأرقم – عمان الطبعة الثانية 1401هـ / 1981م

(2) – المغرب الإسلامي والأندلسي.

(3) – من الأخطاء الجسيمة التي اقترفها بعض الباحثين. إهمال تصوير الواقع السياسي والثقافي وتفاعل المترجم (ابن جزي) مع ذلك الواقع بجميع مكوناته. وكأنه يتعامل مع عالم الأشياء لا مع عالمي

الفكر والشعور، إذ من كان هذا شأنه (الشعور والفكر) ينبغي أن يتأثر ويؤثر ثقافيا وسياسيا في مجتمعه، وبهذا تلتمس المفاتيح الأولية في فهم الشخصيات ومواقفهم من الواقع السياسي والثقافي الذي نشأوا فيه.

(4) – انظر نفح الطيب 264/2، 52/3، 182، 302، 514/4، الإحاطة 444/2، أزهار الرياض 303/3 فوات الوفيات 282/2، الذيل والتكملة لابن عبد الملك 39/1 – 45، غاية النهاية في طبقات القرّاء الجزري 200/2، 201، 285، 286، ملاك التأويل لابن الزبير 55/1، 58 تحقيق سعيد فلاح.

(5) – الإحاطة 20/3، أزهار الرياض 185/3، نفح الطيب 514/5 غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري 83/1.

(6) – المصدر السابق 32/1، 33، وانظر الجزء الدراسي من ملاك التأويل لابن الزبير تحقيق: سعيد فلاح.

(7) – المرجع السابق.

(8) – التسهيل 10/1 و 40/3 و 205/4.

(9) – غاية النهاية في طبقات القراء 63/2.

(10) – الإحاطة 6360/3 وألف سنة من الوفيات 101 شجرة النور الزكية 213.

(11) – ذكر الأستاذ محمد علي فركوس في تحقيقه كتابَ ابن جزي تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 18 أن اسمه محمد بن عمرو بإثبات الواو وهو خطأ ظاهر إذ أن اسمه الكامل هو محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشيد الفهري، سواء في المصادر القديمة أو الحديثة. وانظر مقدمة تحقيق السنن الأبين محمد الحبيب بلخوجة 23، وغاية النهاية في طبقات القراء 219/2.

(12) – المصدر السابق 25، 58.

(13) – حققه د/ محمد الحبيب بالخوجة.

(14) – الاعلام / المراكشي 250/3، 295.

(15) – تحقيق محمد الحبيب بلخوجة وانظر المؤلفات في نفس المصدر 57، 58.

(16) – ألف سنة من الوفيات 177، شجرة النور... وهو ما سجله الدكتور الحبيب بلخوجة في تحقيق السنن.

(17) – ذكره ابن الجزري 177، شجرة النور 216، الفكر السامي للحجوي، وهو ما سجلّه الأستاذ الدكتور الحبيب بلخوجة في السنن الأبين.

(18) – ذكر الأستاذ فركوس في تحقيقه الآنف الذكر ص (6) أن عنوان الكتاب أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق في الأصول، والراجح ما أثبتناه. وانظر كتاب الفروق للقرافي تحقيق محمد رواس قلعجي وبهامشه إدرار الشروق وخاصة 306/4.

(19) – إدرار الشروق 306/4، فهرس الفهارس 413/2، الديباج المذهب 225، شجرة النور 217.

(20) – غاية النهاية في طبقات القراء 242/1، 243.

(21) – الإحاطة 245/3، الدرر الكامنة 462/3، ألف سنة من الوفيات 107، 187.

(22) – نثر الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان تأليف الأمير الأندلسي الغرناطي ابن الوليد إسماعيل ابن الأحمر ص 165.

(23) – أهمل ذكره محقق تقريب الوصول الأستاذ فركوس.

(24) – ذكره في مقدمة تفسيره حيث قال في ثنايا حديثه عن الحقائق الصوفية في القرآن: وقد ذكرنا في كتاب ما يستحسن من الإشارات الصوفية 8/1.

(25) – وهم محقق تقريب الوصول (الأستاذ فركوس) فظن أن للشيخ كتابا بعنوان [التنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية] إذ إنه لم يذكره كل من ترجم له في علمنا، و يشهد لهذا مقدمة المؤلف في كتابه القوانين الفقهية: فهذا كتاب في قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع على مذهب إمام المدينة... مالك ابن أنس... ثم زدنا على ذلك التنبيه على كثير من الاتفاق والاختلاف الذي بين الإمام (مالك)... والشافعي... وأبي حنيفة... وأحمد بن حنبل ص 7 كما نصّ على ذلك أيضا في الترجمة المختصرة لابن جزي في الكتاب المذكور آنفا فقال: «... القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية» ص 5.

(26) – غاية النهاية في طبقات القراء 83/2.

(27) – الدرر الكامنة 243/4، فهرس الفارس 286/1.

(28) – الإفادات والإنشاءات / تحقيق أبو الأجفان 115.

(29) – فتح الشكور الولاتي 105.

(30) – شجرة النور / مخلوف.

(31) – إسماعيل بن الأحمر 283.

(32) – نفح الطيب 7/5، ألف سنة من الوفيات 192، شجرة النور 230.

(33) – نثر الجمان 165.

(34) – 126

(35) – الإحاطة 52/1.

(36) – ألف سنة من الوفيات، 122 و 283، 284.

(37) – الإحاطة 392/3، 399، نفح الطيب 539/5، 540، نيل الابتهاج 154، 155.

(38) – الإحاطة 196/3، 199.

(39) – مدينة أسبانية تقع على ساحل المحيط.

(40) – انظر ما ألمحنا إليه من مصادر آنفة بالإضافة إلى نثير الجمان ص 165.

(41) – أفرد أغلب من كتب في تصوف فصولا طويلة للبحوث في اشتقاق مصطلح التصوف. انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / النشار 36/3، التصوف الوجه والوجه الآخر / الفاوي 24/1 التصوف بين مؤيد ومعارض، علي معبد فرغلي، النابلسي حياته وأداؤه علي معبد فرغلي.

(42) – القوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي 277.

(43) – التسهيل في علوم التنزيل 8/1.

(44) – المقدمة 863.

(45) – تقريب الوصول إلى علم الأصول / ابن جزي الغرناطي تحقيق محمد علي فركوس 115.

(46) – الطرق الصوفية في مصر / عامر النجار 9.

(47) – التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الغرناطي 122/1.

(48) – المصدر السابق 8/1.

(49) – محمد بن الحسين بين محمد بن مرسي بن خالد بن سالم أبو عبد الرحمن ولد بتاريخ العاشر من جمادى الآخرة سنة 325هـ وتوفي سنة 412 هـ صاحب المؤلفات المنقطعة المثال في التصوّف منها طبقات الصوفية والحقائق. وانظر طبقات الصوفية (المقدمة) للسلمي تحقيق نور الدين سربية 16،

52 التصوّف الوجه والوجه الآخر معه تحقيق كتاب أصول الملامانية وغلطات الصوفية للسلمي، مع دراسة وتحقيق عبد الفتاح أحمد الفاوي 274، 279؛ الموسوعة الصوفية عبد المنعم الحفي 205، 207.

(50) – انظر التسهيل في علوم التنزيل /63، 64. النشار م. س 86/3، دراسات في التصوّف الإسلامي/ محمد جلال شرف 35، 47.

(51) – انظر أقواله وترجمته في: الرسالة القشيرية 20، 21. طبقات الصوفية السلمي 155، 163

(52) – الرسالة القشيرية 20.

(53) – تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر الشعراني: 9. وانظر مصادر التصوّف في: عبد الغني النابلسي حياته وأثاره لأستاذنا الدكتور علي معبد فرغلي 16، 18.

(54) – تقريب الوصول تحقيق الأستاذ فركوس ص 116.

(55) – الحياة الروحية في الإسلام / مصطفى حلمي ص 15.

(56) – أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك. وانظر الكنز الثمين في أحاديث النبيّ الأمين. أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني 204.../...

(57) – التسهيل علوم التنزيل 35/2. أخرج الحديث عن جابر مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده وأبو داود في السنن وابن ماجة انظر الكنز الثمين، لابن الصديق 662.

(58) – الشعراني المصدر نفسه.

(59) – الرسالة القشيرية 20.

(60) – طبقات الصوفية السلمي 159 وصفه الصفوة / ابن الجوزي 236/2؛ دراسات في التصوّف الإسلامي / محمد جلال شرف 243/242.

(61) – تقريب الوصول في علم الأصول 129.

(62) – دراسات في التصوّف الإسلامي / جلال شرف 55.

(63) – التسهيل في علوم التنزيل 65/3.

(64) – الرسالة القشيرية 20، دراسات في التصوف 243.

(65) – التسهيل في علوم التنزيل 172/1، 173.

(66) – المصدر نفسه

(67) – المصدر نفسه 66/1.

(68) – القوانين الفقهية ابن جزي 12.

(69) – التسهيل في علوم التنزيل 20/3.

(70) – عبد الله بن المبارك بن واضح أبو عبد الرّحمن ولد سنة 118 هـ وتوفي سنة 181هـ. قال عنه أبو حاتم الرازي: من العلماء الجهابذة بخراسان. وقال المروزي إسحاق بن محمد متحدثا عنه: لقد كان فقيها عالما عابدا زاهدا سخيا شجاعا.

(71) – انظر الجرح والتعديل أبو حاتم الرازي 261/1 غاية النهاية في طبقات القراء لابن جزي 446/1 قال بن الجزري عنه قوله: طلب الأدب ثلاثين سنة. وطلبت العلم عشرين سنة، كانوا يطلبون الأدب ثم العلم انظر المصدر السابق.

(72) – أبرز ما يوضّح ذلك ما كتبه شعرا لابن علية ت 193 هـ / 808م بعد توليه القضاء:

ما جعلنا الدين له بازيا	*يصطاد أموال المساكين*
احتلت للدنيا ولذاتها	*بحيلة تذهب بالدين*
فصرت مجنونا بها بعدما	*كنت دواء المجانين*
أين رواياتك في سردها	*عن ابن عون وابن سرين*
أين رواياتك في سردها	*لترك أبواب السلاطين*
إن قلت أكرهت فذا باطل	*زل حمار العلم في الطين*

انظر ابن تيمية والتصوف/ مصطفى حلمي 218، 224 ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام النشار 378/3، 392.

(73) – التسهيل في علوم التنزيل 97/4، 98 والرسالة القشرية 9.

(74) – أبو إسحاق من أهل بلغ اختلف في تاريخ وفاته. فقيل 160هـ أو 162 هـ وقيل بينهما. وانظر طبقات الصوفية السلمي 30 وما بعدها الرسالة القشري 8 – 9.

(75) – السلمي المصدر السابق 36، 37. من أقواله حين سئل عن عدم استجابة الله للدعاء. فقال يا أهل البصرة: ماتت قلوبكم في عشرة أشياء عرفتم الله ولم تؤدوا حقه، قرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، ادعيتم حب رسول الله وتركتكم سنته ، أدعيتك عداوة الشيطان. ووافقتموه، قلتم نحب الجنة

ولم تعملوا لها، قلتم نخاف النار ورهنتم أنفسكم لها، وقلتم إن الموت حق ولم تستعدوا له، اشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم أكلتم نعمة ربكم ولم تشكروها، دفنتم موتاكم ولم تعتبروا لها. وانظر حلية الأولياء. أبو نعيم 23/8. وانظر ترجمته الوافية في الموسوعة الصوفية 16، 20 بالإضافة إلى ما سلف.

(76) – التسهيل في علوم التنزيل 32/1.

(77) – الفضيل بن عياض بن مسعود انظر ترجمته الوافية في الرسالة القشرية 9، 10 الطبقات الصوفية 6، 14 النشار المرجع السابق 393/3، 406 الموسوعة الصوفية 301، 303.

(78) – القشيري المصدر السابق 10

(79) – المصدر نفسه.

(80) – طبقات الصوفية 32/1، طبقات الشافعية السبكي، وفيات الأعيان لابن خلكان، شذرات الذهب ابن العماد الحنبلي، صفوة الصفوة / ابن الجوزي، تاريخ بغداد الخطيب البغدادي. ميزان الاعتدال / الذهبي، مرآة الجناة / اليافعي، سير أعلام النبلاء / الذهبي. وانظر مقدمة تحقيق العقل وفهم القرآن.تحقيق حسن القوتلي. دراسات في التصوف الإسلامي. الموسوعة الصوفية.

(81) – الرسالة / القشيري 11.

(82) – حلية الأولياء / أبو نعيم 72/10 – 74.

(83) – التسهيل في علوم التنزيل 67/1. ويستحسن توجيه الباحثين إلى جمع أقواله المبثوثة في كتب الطبقات الصوفية أو إنجاز دراسات بناء على ما ورد في كتبه: المسائل في أعمال القلوب و الجوارح والمكاسب والعقل. الوصايا والنصائح. رسالة المسترشدين، التوهم آداب النفس، أو الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين، العقل وفهم القرآن، كتاب الرعاية لحقوق ا لله ويلحق بهم ما نسب إليه من أمثال كتاب التفكر والاعتبار.

(84) – طبقات الصوفية 206، الرسالة القشيرية 15.

(85) – التسهيل في علوم التنزيل 177/4. وطريقة إبراهيم بن أدهم: طريقة العمل والأخذ بالأسباب مع التوكل على ا لله تعالى. وطريق الفضيل بن عياض قوامها الخوف من ا لله وكان من خوفه بادي الحزن والغم. وسهل بن عبد ا لله ترى أساس طريقته المجاهدة ورياضة النفس ومراقبتها ومخالفتها

وجميع هذه المسالك مقيّدة بأصول سبعة: التمسك بكتاب الله والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال وكف الأذى واجتناب الأثام و التوبة وأداء الحقوق. انظر ما ألمحنا إليه من مصادر تراجمهم في الصفحات السابقة.

(86) – سنشرحها في اللاحق.

(87) – القوانين الفقهية 284 – 285.

(88) – التعريفات الجرجاني 45.

(89) – انظر البحث في مصطلح التصوف – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / النشار 36/3 النابلسي حياته و آراؤه / علي معبد فرغلي 4، التصوف بين مؤيد ومعارض / علي معبد فرغلي 9، التصوف الوجه والوجه الآخر / عبد الفتاح أحمد الغاوي 24.

(90) – لهذا يستشهد الصوفية بسلوك الصحابة وكبار التابعين، والقراءة الفاحصة لطبقات الصوفية أو مؤلفاتهم التربوية تؤكد ما ذهبنا إليه.

(91) – الأصول الإسلامية الكتاب والسنة وما رجع إليها من مصادر كالإجماع وسيرة السلف الأولين.

(92) – وبهذا يخالف التصوف النظري الوجودي والتصوف الفلسفي.

(93) – سنبيّن المراد بهذه المصطلحات في الصفحات اللاحقة.

(94) – التسهيل في علوم التنزيل 128/1، ويطلق على الحال اسم الوارد.

(95) – المصدر نفسه.

(96) – كشاف اصطلاحات الفنون / التهانوري 120/2.

(97) – الرسالة القشيرية 34.

(98) – التعريفات / الجرجاني 95 قارنه بما ورد في كتاب عوارف المعارف / السهروردي 469.

(99) – الرسالة القشيرية 35.

(100) – التسهيل في علوم التنزيل 128/1.

(101) – المصدر نفسه.

(102) – التسهيل في علوم التنزيل 128/1 والقوانين الفقهية 284 – 285.

(103) – أخرجه مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده وأبو داود في سننه والنسائي في السنن عن الأغر المدني بصيغة فيها مائة مرّة عوض سبعين مرّة.

(104) – انظر الكنز الثمين / ابن الصديق الحسني 181، كشف الخفاء و مزيل الإلباس / العجلوني 252/1، الرسالة القشيرية 35.

(105) – التسهيل في علوم التنزيل 129/1.

(106) – التسهيل في علوم التنزيل 129/1، القوانين الفقهية 284، استعملها الغزالي بنفس الألفاظ والمعاني انظر إحياء علوم الدين 393/4، 408.

(107) – التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق زكي مبارك 2/ 118.

(108) – الرسالة القشيرية 34.

(109) – التعريفات 85.

(110) – القوانين الفقهية 287، 288.

(111) – التسهيل في علوم التنزيل 67/1.

(112) – الرسالة 34.

(113) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 469.

(114) – الرسالة 34 التعريفات 35، كشاف اصطلاحات الفنون 119/2.

(115) – انظر المصادر المحال عليها.

(116) – الرسالة القشيرية 88.

(117) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 496. وانظر إحياء علوم الدين الغزالي 81/4.

(118) – إحياء علوم الدين 71/4.

(119) – رواه أحمد والطبراني وغيرهما عن النعمان بن بشير رفعه وقال النجم: رواه أحمد والطبراني وأبو نعيم عن النعمان بن بشير بسند ضعيف بلفظ " التحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر..." انظر كشف الخفاء ومزيل الألباس / العجلوني 354/9.

(120) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 497.

(121) – التسهيل في علوم التنزيل 1/ 32 – 33 القوانين الفقهية 284.

(122) – التسهيل 32/1، 33.

(123) – المصدر نفسه.

(124) – المصدر نفسه والقوانين الفقهية 284.

(125) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 497.

(126) – المصدر السابق 496.

(127) – الرسالة القشيرية 90.

(128) – التعريفات / الجرجاني 78.

(129) – الرسالة القشيرية 56.

(130) – التسهيل في علوم التنزيل 35/1.

(131) – التسهيل في علوم التنزيل 35/1.

(132) – أبو الفيض يقال له ثوبان بن إبراهيم ويقال الفيض بن إبراهيم توفيق سنة 245 هـ. انظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، حلية الأولياء لابن نعيم. طبقات الشعراني.

(133) – الرسالة القشيرية 57.

(134) – سنشرح هذا المقام لاحقا.

(135) – المشاهدة: هي دوام النظر بالقلب إلى الله تعالى واستغراق في صفاته وأفعاله وذلك مقام الإحسان الذي أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلّم و الإحسان " أن تعبد الله كأنك تراه ". ثم أشار إلى مقام المراقبة بقوله صلى الله عليه وسلّم: " فإن لم تكن تراه فإنّه يراك " . وبين المقامين فرق انظر في هذا: القوانين الفقهية 2845 والتسهيل في علوم التنزيل 35/1.

(136) – مرّ معنا شرحها.

(137) – القوانين الفقهية 278، التسهيل في علوم التنزيل 35/1.

(138) – الطبقات الصوفية / السلّمي 240.

(139) – الرسالة القشيرية 57.

(140) – كشاف اصطلاحات الفنون / التهانوي 319/2.

(141) – التسهيل في علوم التنزيل 63/1.

(142) – الرسالة القشيرية 110.

(143) – التسهيل 139/3، 140.

(144) – الرسالة القشيرية 120.

(145) – التسهيل 63/1 و 139/3، 140.

(146) – أخرجه أحمد في مسنده والترمذي في سنّنه وابن ماجة والحاكم في المستدرك عن أبي الدرداء انظر الكنز الثمين لابن الصديق الحسني 204.

(147) – التسهيل في علوم التنزيل 64/1، القوانين الفقهية 279.

(148) – المصدر السابق نفسه، الرسالة للقشيري 110، 112، التصوف الوجه والوجه الآخر / الغاوي 126، 136 الطرف الصوفية في مصر / عامر النجار 53.

(149) – التسهيل في علوم التنزيل 1/ 63، 64 و 139/3، 140. وأنكر ابن تيمية الذكر بالاسم المفرد لعدم وروده حسب رأيه . انظر السلوك 553 و ابن تيمية والتصوّف 514، 516.

(150) – طبقات الصوفية / السلمي 157.

(151) – المصدر نفسه.

(152) – أبو بكر ابن جحدر، ويقال ابن جعفر ويقال اسمه جعفر بن يونس ولد سنة 247هـ وتوفي في ذي الحجة سنة 334هـ. وانظر طبقات الصوفية السلمي 337، 338، الرسالة القشيرية 27، 28 دراسات في التصوف الإسلامي 369، 400.

(153) – الرسالة القشيرية 111.

(154) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 491.

(155) – التعريقات / الجرجاني 143.

(156) – إحياء علوم الدين 62/4.

(157) – التسهيل في علوم التنزيل 68/1.

(158) – القوانين الفقهية 284.

(159) – السهروردي مصدر سابق 493.

(160) – الرسالة القشيرية 92.

(161) – أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل توفي سنة 291هـ. وانظر ترجمة في الموسوعة الصوفية 150.

(162) – كتاب عوارف المعارف / السهروردي 494.

(163) – الرسالة القشيرية 148.

(164) – التعريفات الجرجاني 82.

(165) – الرسالة القشيري 148.

(166) – المصدر نفسه.

(167) – الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة وهو نوعان أحدهما بكثرة الرياضة والثاني عدم الإحساس لعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق، أشار إليه المشايخ بقولهم الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين انظر التعريفات / الجرجاني 184.

(168) – التسهيل في علوم التنزيل 66/1.

(169) – المصدر نفسه.

(170) – القوانين الفقهية 12.

(171) – التسهيل في علوم التنزيل 67/1.

(172) – المصدر نفسه

(173) – المصدر نفسه.

(174) – إحياء علوم الدين 294/4.

(175) – المصدر نفسه.

(176) – المصدر نفسه / إحياء علوم الدين / الغزالي 319/4.

(177) – المصدر السابق 305/4.

(178) – التسهيل في علوم التنزيل 67/1.

(179) – المصدر السابق، القوانين الفقهية 284.

(180) – إحياء علوم الدين 338/4.

(181) – التسهيل في علوم التنزيل 172/1، 173.

(182) – طبقات الصوفية / السلمي 163.

(183) – الرسالة القشيرية 159.

(184) – المصدر السابق 83.

(185) – القوانين الفقهية 284.

(186) – التسهيل في علوم التنزيل 122/1.

(187) – المصدر السابق.

(188) – زكريا بن محمد الأنصاري (823 هـ – 926هـ) شيخ الإسلام مفسر – من حفاظ الحديث ألف في كثير من الفنون: التفسير – الحديث – المنطق – الفقه والأصول.

(189) – منتخبات من شرح الرسالة القشيرية / زكريا الأنصاري 83.

(190) – التسهيل في علوم التنزيل.

(191) – يقتبسه الصوفية من السنة.

(192) – كتاب عوارف المعارف / السهرودي 499.

(193) – التسهيل في علوم التنزيل 128/1، 129، القوانين الفقهية 284.

(194) – أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي.

(195) – التعريفات 222.

(196) – القوانين الفقهية 284 و الأسهل 128/1، 129.

(197) – انظر تفصيلها فيما سبق.

(198) – التسهيل 86/4.

(199) – كتاب عوارف المعارف 478.

(200) – الخواص إبراهيم بن أحمد أبو إسحاق توفي بالرأي 219 هـ أحد أئمة السلوك العملي.

(201) – قوت القلوب / أبو طالب المكي 149، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق / زكي مبارك 127، 128.

(202) – كشاف اصطلاحات الفنون 224/2.

(203) – كشاف اصطلاحات الفنون / التهانوي 84/3.

(204) – مأثور عن بعض السلف وهو كلام صحيح، ولا أصل لـه في المرفـوع، / انظـر كشـف الخفـاء ومزيل الإلباس العجلوني 216/2.

(205) – عوارف المعارف / السهرودي 499.

(206) – أخرجه مسلم وأحمد في مسنده وأبو داود وابن ماجة / انظر الكنز الثمين لابن الصديق 662.

(207) – التسهيل في علوم التنزيل / ابن جزي 35/2. القوانين الفقهية 284.

(208) – الرسالة القشيرية 65.

(209) – دراسات في التصوف الإسلامي / محمد جلال شرف 256.

(210) – الرسالة القشيرية 49.

(211) – قوت القلوب / المكي 65/2.

(212) – كشاف اصطلاحات الفنون / التهانوي 233/1. الرسالة القشيرية 49.

(213) – القشيري، المصدر نفسه.

(214) – التسهيل في علوم التنزيل 107/1، 108 و 65/3. القوانين الفقهية 287، 288.

(215) – التسهيل 107/2، 108.

(216) – المصدر السابق 20/4. القوانين الفقهية 287، 288.

(217) – كتاب عوارف المعارف 478.

(218) – قوت القلوب 65/2.

(219) – الرسالة 49.

(220) – المصدر السابق 50.

(221) – المعيار المعرب / الونشريسي 77/11، 78.

شواذ القياس

د. إسماعيل يحيى رضوان العداربة

أستاذ بالمعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية بباتنة-الجزائر.

الحمد لله على نعمة الإسلام، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد: فقد أورثنا ا لله بفضله وكرمه هذه الدعوة السّمحة، وبين لنا مسالك الخير، وحثّنا على التّعلم والتفكّر والتفقّه فقال: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [1]، ثم دعانا للنظر والتأمل بداية من أنفسنا إلى آخر عهدها بالبعث فقال:﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هوخصيم مبين، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [2] هذا وإن ما نحن بصدده الآن هوا لنطرق إلى مبحث من مباحث الأصول، والذي يعتبر ركنا ركينا من أركانه الواسعة التي توصل إليها أئمتنا الأوائل.

أقول إن هذا القياس الذي استنبطوه قد أثرى التشريع الإسلامي، وذلك في المجالات التي خلت النصوص من التّحدث في شأنها حديثا مباشرا، إلا أن التوسع في القياس لا يخلو من خطورة على ا لتشريع إذا لم يتدبّر المختصون النصوص تدبّرا كافيا قال تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾.[3]

والتحوّط من انزلاقات بعض الأقيسة قد لا ينحصر في تدبر النصوص القرآنية وأحاديث الرسول ﷺ فحسب بل يجب التّحوّط العام عن ممارسة بعض الأقيسة الشاذة، وضرورة انسجام الاجتهاد في الأقيسة بالضوابط المعتبرة حتى لا تخرج عن النهج السليم إلى البطلان والشذوذ وهو موضوع بحثنا هذا، ورحم ا لله الإمام الشاطبي الذي يصف هذا القياس بقوله:«وهو القياس الفاسد، فهو الذي لا يصح في الدين، فإنه يؤدي إلى مخالفة الشرع، وأن يصير الحلال بالشرع حراما بذلك القياس، والحرام حلالا».[4]

على أننا نرى أن الشذوذ في القياس هو أنسب مسمّى من بين المسميات الكثيرة التي

أطلقت على عملية القياس غير الصحيح من: فساد وبطلان وخطأ وشذوذ، لا لشيء إلا لأن ألفاظ الفساد والخطأ والبطلان عندما تصادف الكثرة قد لا تعتبر من الشذوذ الذي هو يناسب القلة أو الكثرة الشاذة من الانحرافات في القياس، حيث جاء في اللسان: «يقال أشذذت يا رجل: إذا جاء بقول شاذ ناد: وشذ يشذ شذوذا: انفرد عن الجمهور، أي ما أجمع عليه الجمهور»[5]

على أنه مما يقتضينا أن نبحث عنه هو الأحوال التي يشذ فيها القياسيون عن السّمت الصحيح الذي تعارف على صحته الأصوليون، والتذكير ببعض الضوابط المعتبرة التي قررها هؤلاء في إجراء عمليات القياس ضمن أركانه الأربعة، بعيد عن المغالطات وحشو العلماء الكلام، ولذا فقد يعني الشذوذ هنا عدم صلاحية القياس للانضباطية المعقولة والمعتبرة.

هذا إضافة إلى ضرورة تبسيط الأصول وعرضها عرضا جديدا بأسلوب يتناسب مع الدراسات الجامعية المعاصرة، وذلك بضابط الانسجام بين الأصالة القديمة وبين الملكات الفكرية النشيطة واللازمة لإشباع حاجات الأمة التشريعية في كل زمان.

على أنّ هناك اعتبارات حدّدها علماء الأصول، ووصفوها لصحة القياس، وهي تتعلق عموما بأركان القياس وبالعلة ومسالكها بشكل خاص، وحثوا إلى عدم اللجوء للقياس إلاّ في حالات الضرورة، أو عدم وجود النصوص الكافية. واتفق الأئمة الأربعة للمذاهب الأربعة على تقديم الحديث الضعيف على القياس[6]، واختلفوا في بعض الأقيسة، وخاصة الأقيسة التي تتفاوت فيها ضوابط العلة، على أنهم اعتبروا القياس الذي يخرج عن ضوابط العلة فإنه من القياسات الخاطئة، ومن شروط صحة العلة التي وضعوها بأن تكون بأوصاف ظاهرة ومنضبطة ومناسبة وقاصرة على الأصل، ولكن ما نحن بصدده الآن يقتصر على الأقيسة الشّاذة زيادة على ذلك والتي بعدت عن ضوابط الاعتبار.

حالات القياس الشاذة عن ضوابط الاعتبار

وهي الحالات التي تندرج تحتها بعض الأقيسة التي تفقد أصالتها وتتناقص مع طريق الاستنباط الصّحيح لإجراء عمليات القياس، لكونها لم تنضبط بضوابط الأقيسة المعتبرة، وهي كثيرة منها ما اشتهر بطلانه، ومنها ما يكتشف أثناء الممارسة الصحيحة للقياس، ومنها ما اختلفت مسمياته عند البعض ولكن الجوهر واحد ولا مشاحة في الاصطلاح؛ ونحصر بعضها فيما يلي:

الحالة الأولى: قياس المخلوق على الخالق:

مما يسبّب عدم التطابق في القياس قياس بعض صفات المخلوق على صفة الخالق، إذ يؤدي ذلك

إلى نتائج مغلوطة، وحقائق مقلوبة. وا لله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾[7]، ولا يقاس علم البشرية بعلمه لقوله تعالى: ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[8]، وأما المساءلة فإن كانت تليق بالمخلوق فهي قطعا لا تتناسب مع الخالق، حيث يقول: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾[9].

والذي يدعونا إلى التحدث عن هذا هو أن هناك صفات لله سبحانه وتعالى يجبّ أن نتصف بها، وصفات لا يجبّ أن نتصف بها لأنها خاصة به، فاتصافنا بالرحمة التي هي صفة له محبوبة لديه، وكذلك الكرم والعدل، أما اتصافنا بالكبر والمنّ على خلقه والبطش فإنها صفات مذمومة لنا لا يحبّها فينا لأنها صفات خاصة با لله سبحانه وتعالى، قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في القياس هنا: «لا تقس أمره على الخلق، جل أمره على القياس»[10].

الحالة الثانية: القياس على خصوصيات الرسول صلى ا لله عليه وسلم:

ومن هذه الخصوصيات:

أ/ خصوصيته بجمع تسع نسوة في ذمّته في آن واحد: وهذا في الحقيقة لا يجوز لغيره من الرجال، حيث إن الشارع قد حدّد الجمع لغير رسول ا لله بأربعة في آن واحد، فلا قياس هنا.

ب/ حدث أن جاءت امرأة مسلمة زمن الصحابة إلى رسول ا لله ﷺ، فوهبت نفسها له فزوّجها رسول ا لله ﷺ إلى غيره من المسلمين، فلا يجوز هنا لامرأة أن تهب نفسها لرجل قياسا على تلك المرأة التي وهبت نفسها لرسول ا لله ﷺ بدون مهر ولا ولي، لأنه لو ترك مثل هذا الأمر لاستغله الفسّاق كما يحلو لهم، ولنسخت شريعة ا لله سبحانه وتعالى في الزواج.

جـ/ خصوصية بول رسول ا لله ﷺ: لا يقاس عليها بول آدمي آخر مهما بلغ من الصلاح، حيث أخرج الحسن بن سفيان في مسنده، وأبو يعلى والحاكم والدار قطني وأبو نعيم عن أم أيمن -رضي ا لله عنها- قالت: قام النبي ﷺ من الليل إلى فخّارة في جانب البيت فبال فيها، فقمت من الليل وأنا عطشانة فشربت ما فيها، فلما أصبح أخبرته بذلك فضحك وقال: «إنك لن تشتكي بطنك بعد يومك هذا»[11].

الحالة الثالثة: قياس منصوص على حكمه

إذ يبطل القياس هنا، لأن القياس من الاجتهاد، ولا يجوز الاجتهاد في موضع النص ومن ذلك:

أ/ تحريم بيع الكلب قياسا على الميتة بعلة النجاسة: لأن هذا فيه نص يوجب تحريم بيع الكلب، ولا داعي للقياس، إذ جاء في الحديث عن أبي هريرة -رضي ا لله عنه- قال: قال

رسول الله ﷺ: «لا يحلّ ثمن الكلب، ولا حلوان الكاهن، ولا مهر البغي»[12]

والإصرار على القياس في حالة ورود النص يؤدي إلى شذوذ يفضي إلى الإعراض عن النصوص واتباع الهوى في التشريع، فإن كان عن جهل فيجب التحوّط، ولا يقيس من تنقصه سعة الاطلاع في النصوص.

ب-قياس السفر القصير على الإباحة في الجمع -لعذر أو غير عذر-: وذلك لا داعي للقياس هنا، باعتبار أن النص قد ورد بإجازة الجمع بين صلاتين بغير عذر السفر أو المطر أو الخوف، إذ روى مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد والطبراني وغيرهم عن ابن عباس -بألفاظ متقاربة- «أن النبي ﷺ صلى بالمدينة سبعا وثمانيا الظهر والعصر والمغرب والعشاء» وفي لفظ لهم إلا البخاري وابن ماجه: «جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة (من غير خوف ولا مطر)» وروي: سفر بدل مطر[13]، فما دام الرسول ﷺ قد ثبت عنه الجمع بدون خوف أو مطر فلا داعي للقياس الذي يجيز الجمع بدون خوف ولا مطر.

الحالة الرابعة: قياس يغني عنه فهم النصوص:

نحن مأمورون شرعا بتدبّر النصوص استنباط ما يلزمنا من أحكام شرعية قبل أن نلجأ لعملية القياس التي حذّر منها الأئمة، واعتبروا الرجوع إليها خاص بحالات الضرورة، ومن الحالات التي يغني فيها فهم النصوص عن القياس سواء أكان الفهم يتعلق باللغة أو النحو أو الصّرف أو البيان أو المعاني أو بالتفاسير المأثورة أو بمناسبات النزول وغير ذلك مما يؤدي إلى الفهم الصحيح، ومن هذه الأمور ما يلي:

أ- قاس أصحاب العلل الجاموس على البقر في الزكاة، ولكن ابن حزم في الإحكام قد جعل الزكاة في الجاموس دونما لجوء للقياس وذلك بأن أحال ذلك إلى التدبّر اللغوي، إذ أن الجاموس في اللغة هو نوع من البقر، وهذا في الحقيقة اطلاع جيد على المعاني اللغوية التي يحتاج إليها القائسون أكثر من غيرهم.

ب- ومن ذلك تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، إلا أن ابن حزم يتفحّص هذا فلا يحرّم ذلك إلا بالتدبّر والفهم اللغوي للنصوص، قال الغزالي: «والفهم لا مقايسة فيه»[14]، فقد نظر ابن حزم في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا

أهل لغير الله به﴾[15] فرأى أن الضمير في قوله ﴿فإنه رجس﴾ راجع في لغة العرب إلى أقرب مذكور[16] وهو الخنزير لا اللحم، وبهذا يصبح كل شيء في الخنزير محرما شحمه وعظمه ومخّه وشعره إلا ما جاء النص به من طهارة جلد لميتة إذا دبغ، لما روى عن رسول الله ﷺ أنه وقف على شاة لمولاة لميمونة ميتة فقال: «أفلا انتفعتم بإهابها؟ قالوا: وكيف وهي ميتة؟ قال: إنما حرّم لحمها»[17]، فهذا وغيره يعني فهم النصوص.

الحالة الخامسة قياس على حكم بالضرورة:

والضرورة في الواقع حكم شرعي لا يحتاج إلى قياس، فإذا تحققت الضرورة في شيء فقد وقع حكمها بإجازته، وهذا نص عام من قوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[18]، وما جاء في القاعدة الفقهية: [الضرورات تبيح المحظورات] ولا يحتاج الأمر إلى قياس ضرورة أكل الميتة مثلا على ضرورة أكل لحم الخنزير، بجامع المحافظة على الحياة، لا داعي لذلك، لأن المسألتين تدخلان تحت حكم الضرورة، ومن مثل هذه الأمور:

أ- يبيّن ابن حزم حكم من اضطر إلى شرب الماء فيقول: «وأما من اضطر إلى شرب الماء وخشي الهلاك من العطش، ولم يجد من يتطوع له بماء يحيي به رمقه، ففرض عليه إحياء نفسه كيف أمكن بغلبة أو بأخذه سرا مختفيا بذلك أو ابتياعه، فإذا لم يقدر على غير البيع فابتياعه فهو حينئذ جائز له، والثمن حرام على البائع، وهو باق على ملك المبتاع المضطر»[19].

ب- جواز الانتفاع بأعضاء الميت قياسا على أكله عند الضرورة[20]، وهذا القياس لا داعي له، فلا يقاس بجواز الانتفاع بأعضاء الميت قياسا على أكله عند الضرورة، بل يقال: جواز الانتفاع بأعضاء الإنسان الميت لأنه ضرورة والضرورات تبيح المحظورات، ولكن يبقى الإذن المسبق منه أو من وليه، وهذا فيه أقوال للعلماء.

الحالة السادسة: قياس شيء على غير جنسه:

ومما يدخل في هذا الباب عدم تطابق أركان القياس تماما بين الشيء المقاس والشيء المقاس عليه، ومن هذا الباب القياس بالأسباب والحكم والشروط، وترك العلل وهي الجامع الحقيقي بين الأصل والفرع، هذا عدا عن الأمور التي لا تراعى فيها شروط الأصل والفرع في القياس ومنها القياس مع الفارق، ومن هذه الأمثلة:

أ- قياس حدّ الشرب على حد المفترين بثمانين جلدة، برغم أن أبا بكر -رضي الله

عنه- كان يحد الشارب بأربعين، ورقّى الحد إلى ثمانين بالقياس وذلك لقول سيدنا علي بن أبي طالب-رضي الله عنه-: «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى أن يقام عليه حد المفترين»[21]، على أن هذا الأمر لا يستقيم دائما، كما أن ذلك يؤدي إلى سلبيات أخرى في التطبيق، ولذا فإننا وجدنا أن عليا بن أبي طالب -رضي الله عنه- قد قال بصدد قياس حد الشرب على حد المفترين: «ما أقمت الحدّ على رجل فمات فوجدت في نفسي أن الحق قبله، إلا حد الشرب، فإنه شيء أحدثناه بعد رسول الله ﷺ-»[22].

ب-قياس حد اللواط على الزنا بالسبب وليس بجامع العلّة، هذا في الحقيقة فيه اختلاف كبير، إذ أن مسمّى اللواط يختلف عن مسمّى الزنا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن السبب غير العلة، ومجرّد اشتراكها في حكم الحرمة أو مشابهتهما فليس ذلك كافيا لإجراء القياس، والعلة كما ترى ركن ركين في عملية إجراء القياس، وقياس اللواط على الزنا يحتاج إلى علّية الأصل، أما استبدال العلة بالسبب فلا يكفي، حيث قال الرازي: «والقياس في الأسباب ينافي بقاء حكم الأصل بخلاف القياس في الأحكام، فإن ثبوت الحكم في الأصل لا ينافي كونه معلّلا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع، وأما إن قيل: كون الزنا موجبا للحدّ ليس لأجل وصف مشترك بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط عليه لأنه لا بد للقياس من جامع»[23].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلم الذهاب بعيدا في التكلف لإيجاد الحكم الشرعي لحد اللواط بالقياس على الزنا، واللواط له حد منصوص، ألا وهو قتل الفاعل والمفعول به، وذلك لما روي عن عكرمة عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه رسول الله قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به»، إذ احتجّ به الشيخان وغيرهما، وقيل إنّ ابن معين في سنده وهو ثقة وإن أنكر عليه بعضهم[24].

أما الغزالي -رحمه الله- فقد أنكر القياس مع فارق اختلاف الجنس حيث زعم القاضي بأن الذرة في باب الربا في معنى البر[25]، وهذا ما نحن بصدده هنا بالنسبة لقياس اللواط على الزنا، فهما وإن بديا من باب واحد، إلا أنهما يختلفان كما تختلف الذّرة عن البر، وكذلك إتيان المرأة في دبرها منهي عنه وهو حرام، ولكنه ليس بلواط ولا زنا وإنما نهى الشارع عنه بمصطلح آخر وهو اصطلاح مركب: إتيان النساء في أدبارهن -ولم يسمّه لواطا ولا زنا- وسواء وجدت له علة أم لم توجد فالشرع قد حرّمه ولا

يقاس على الزنا ولا على اللواط لأنه ليس له حد مثلهما وإنما فيه التعزير.

الحالة السابعة: القياس فيما يتوهم أنه الأصل:

قد يتوهم القائس في إجراء عملية القياس، فيقيس المسألة على أصل ليس له أصلا للمسألة، وإنما يكون الأصل لها في غيره، ومثال ذلك:

أ/ عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قال: «هششت إلى المرأة فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي فقلت: يا رسول الله، أتيت أمرا عظيما، قبّلت وأنا صائم، فقال رسول الله: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس، قال: ففيم؟»[26].

فأنت ترى أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قد قاس القبلة بالجماع، أي أنه قاس المسألة على أصل ليس لها، فصحّحه رسول الله ﷺ إلى ما يصلح أن يكون أصلا حقيقيا للمسألة وهي المضمضة، ويقول ابن حزم: «اعتبر القياسيون أن رسول الله ﷺ قاس مسألة القبلة على المضمضة، بينما هذا الحديث حجة عليهم لا لهم، إذ أن الرسول ﷺ أبطل قياس عمر، لأنه قاس القبلة على الجماع، فالمسائل وإن تشابهت فحكمها مختلف أحيانا»[27]، والمدقق يجد أن تصحيح رسول الله ﷺ لعمر قد بيّن له حقيقة معنى القبلة مقارنة مع المضمضة، إذ طالما لم ينزل الماء في الحلق فهو عفو كما أنه في حالة القبلة لم ينزل ماء الشهوة.

ب ـ كذلك في حالة المرتد، فلا يقاس المرتد في كفره على اليهودي والنصراني في كفره، وإنما يقاس على المشرك في كفره، فالمرتد فرع لأصل المشرك، وهو خلاف ما إذا قيس على النصراني أو اليهودي، وذلك لأن الأحكام الشرعية التي تنظم علاقات المسلمين باليهود أو النصارى تختلف عن الأحكام الشرعية التي تنظم علاقاتهم بالمشركين، فالمشرك وأتباعه لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لكن اليهود والنصارى يجوز لنا أن ننكح نساءهم وأن نأكل ذبائحهم والمرتد عن الإسلام لا تنكح وليّته ولا تؤكل ذبيحته، فهو ملحق بالمشركين ولا يجوز قياسه في هذه الحالة بأهل الكتاب، لأنه فرع لأصل المشركين وليس هو فرعا لأصل أهل الكتاب.

الحالة الثامنة: قياس شيء على شيء غير منعدم:

وهو قياس شيء على شيء له حكم يستقل به ولا يتعدى به إلى غيره، وهو بذلك لا يشابه غيره ولا غيره يشابهه، وكأنه اختص بعلّة وحكم مختلفين، ولا يكون أصلا لغيره، كما أنه لا يكون فرعا لأصل آخر، ومن أمثلة ذلك:

أ ـ السحاق: وهو إتيان المرأة المرأة، فلا يعتبر ذلك مما يشابهه عند الرجال، والمتأملّ فيه لا يجده

لواطا ولا يحده زنا، وإنه وإن كان محرّما ومحظورا، ولكن لا يكفي هذا لقياسه باللواط أو الزنا ليأخذ حدّ اللواط أو الزنا، فهو منفرد بحاله كالاستمناء عند الرجال منفرد بحاله أيضا ولا حدّ عليه، أما من قاسوا السحاق على اللواط فقد قرعهم ابن القيم بقوله: «وأما قياسكم وطء الرجل لمثله على سحاق المرأتين فمن أفسد القياس، إذ لا إيلاج هناك، وإنما نظير مباشرة الرجل الرجل من غير إيلاج»[28].

وأما من قاسوا السحاق بالزنا فيرد عليهم ابن حزم بما يفيد أن بعض الفقهاء قد حرّموه واعتبروه زنا، ولكنه لم يلتفت إلى دعواهم هذه باعتبار أن الزنا معناه إدخال فرج الرجل في فرج غير محلّل له، والسحاق ليس كذلك[29].

ب- الاستمناء: سواء أكان يحصل بالتفكير في الجماع أو بغيره، فلا يقاس باللواط، لأن اللواط إدخال الذكر فرجه في ذكر آخر، وليس الاستمناء كذلك، كما أنه لا يقاس بالسحاق، لأن السحاق يكون بين امرأتين بالمباشرة دون إدخال، والاستمناء ليس كذلك، ومن فساد قياس الاستمناء على اللواط أنه لوثبت فإن حد اللواط وهو القتل سوف يستفشي في حق معظم شباب الأمة وهذه مهزلة الإفتاء بالقياس الشاذ والمغلوط.

جـ-قياس الخنزير بالكلب: إذ أن قياس الخنزير بغيره هنا أو قياس غيره به كالكلب لا ينضبط، إذ أن حكمه خاص به ولا يتعدى إلى غيره في القياس، كما أن علته في التحريم خاصة به، وقد يقال أنه يساوي غيره في النجاسة، لكن المدقّق يجد علة نجاسته تختلف عن علة نجاسة غيره، إذ ربما تكون علة نجاسة الكلب قد ونصّ عليها بالنسبة لسؤره وكذلك تغليظها، وأنه يدخل ضمن السباع التي لها ناب أولا، والتي تأكل اللحم ثانيا، ولكن الخنزير يختلف عنها تماما، أما الفروق الأخرى فإن الكلب يقتنى للحراسة، ويقتنى للصّيد، ولكن الخنزير لا يجوز اقتناؤه مطلقا.

على أن الإمام الشافعي-رحمه ا لله- يرى أن الخنزير إذا ولغ من إناء فإنه يهرق ويغسل بالماء، إحداهن بالتراب، ولكنه لا يرى ذلك في السباع وهي أقرب في القياس بالكلب، وعلى عكسه فإن ابن حزم لا يرى نجاسة للخنزير تقتضي الغسل بالماء وإحدى المرات بالتراب إذا ولغ من الإناء[30]، لأن القياس هنا شاذ.

الحالة التاسعة: قياس الحدود على القصاص:

الحدود جمع حد، والحد: أصله ما يحجز بين شيئين فيمتنع اختلاطهما[31]، والحدود هي العقوبات التي وضعها الشارع للحد من الجريمة

سواء أكانت سرقة أم زنا أم شرب خمر أم غير ذلك، على أن هناك جرائم قد وضع لها عقوبة القصاص كالقتل العمد، إلا أن الواقع في القصاص يختلف من جهته عن الحدود في كثير من الأمور، والقياس هنا يفضي إلى الخطأ والشذوذ وذلك من الوجوه التالية:

أ- الحد لا يمكن أن يتشفع فيه لما روي عن عائشة -رضي الله عنها- أن رسول ﷺ قال مخاطبا أسامة عندما تشفّع عنده للمرأة المخزوميّة التي أنكرت ما استعارته: «أتشفع في حدّ من حدود الله؟» ثم قام فخطب فقال: «يا أيها الناس إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإن سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»[32]، ولذا لا تجوز الشفاعة في الحدود نظرا لهذه الرواية، على أن يصل ذلك إلى الحاكم أما إذا لم يصل الأمر إلى الحاكم فالناس يتسامحون فيما بينهم وجازت شفاعتهم فيما بينهم، وقد أخرج أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده يرفعه: «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب»[33]، وقال ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا في الحدود»[34].

أما القصاص فيجوز فيه العفو والتشفيع، لما رواه أنس -رضي الله عنه- أن الربيع أخت أنس (بنت النضر عمته) أي عمة أنس بن مالك، وهي غير الربيع بنت معوذ... كسرت ثنيّة جارية -أي شابة- من الأنصار فطلب أقارب الربيع من أهل الجارية العفو فأبوا، فعرضوا الأرش -أي الدّية- فأبوا. فأتوا رسول الله ﷺ فأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر: «يا رسول الله أتكسر ثنيّة الربيع؟ لا، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتّها»، فقال رسول الله ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص، فرضي القوم فعفوا[35]، فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره»[36]، وهذا يدلنا على أن الحدود لا شفاعة فيها إذا وصلت إلى الحاكم أما القصاص ففيه الشفاعة إذا وصل الحاكم فلا يقاس هذا بهذا.

ب- أما الفرق الآخر بين الحدود والقصاص فهو الشهادة، فالقصاص يجوز بشاهد واحد وأما الحدّ فلا يجوز فيه إذا ما كان الشهداء أكثر من واحد، وقد بلغ العدد في حد الزنا أربعة شهداء، وانظر ما كتبه ابن القيّم في شاهد القصاص في كتابه: [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية][37] حول هذا الموضوع.

الحالة العاشرة: قياس المسمّى الجديد على المسمّى القديم:

هناك بعض الأشياء التي لها أحكام شرعية معينة قد تتحول إلى أشياء أخرى بمسمّيات

جديدة، فيتحوّل تبعا لذلك اسمها، وهذا يتبعه تحوّل في أحكامها الشرعية، فالأعزب في حد الزنا عندما يثبت دخوله بزوجة يصير في نظر الشارع محصنا، فيقام عليه حد الرجم، ولذا فلا يقاس المسّمى الجديد بالمسمّى القديم في حد الزنا ومن أمثلته:

أ- تغيير المسمّى من الحي إلى الميت، حيث يتبعه تغيير في الأحكام الشرعية الخاصة بالميت التي لا يجوز لزوجته في بعض الفتاوى النظر إلى عورته على خلاف ما لو كان حيا، فلا قياس هنا.

ب- تغيير المسمّى من صائم إلى مفطر، فالمسلم صائم في نهار رمضان مفطر في ليله وما يجوز للمفطر هنا في رمضان لا يجوز للصائم فيه.

جـ- تغيير المسمّى للرجل الأجنبي بالمحرّم اكتسابا بالمصاهرة التي طرأت، فالرجل الأجنبي أجنبي بالنسبة لأم زوجته قبل المصاهرة، أما بعد المصاهرة فصار الأجنبي بالنسبة لأم زوجته محرما، فلا قياس هنا.

د- تغيير مسمّى النسيان إلى الجحود، تبعه حكم شرعي آخر يناسبه، فمن استعار غرضا ونسيه يذكر به ولا شيء عليه، ولكن إذا جحده يقام عليه الحد كالمرأة المخزومية التي تشفّع لها أسامة عند رسول الله ﷺ فأبى كما هو معروف.

هـ- تغيير مسمّى العذرة أو الجيفة إذا تحلّلت وعقبتها الأمطار وامتزجت ذراتها بذرات التربة فقد صارت ترابا، فلا تطبق عليها الأحكام السابقة لأن المسمّى الجديد نتيجة التحوّل الكيميائي جعلها شيئا جديدا له أحكام شرعية جديدة.

الحالة الخامسة عشرة: قياس على شيء مستثنى من حكم:

من المعروف أن كثيرا من الأمور اندرجت تحت أحكام شرعية واحدة، الأمر الذي يناسب القياس عليها إذا توافرت فيها ضوابط القياس الصحيح. إلا أن كثيرا من هذه الأمور لا تنتظم في الحياة العملية على سمت موحّد، سواء أكان ذلك في النظر إليها أم في تحقيق المطلوب منها، ولذا فإنك تجد في كل مجموعة من هذه المجموعات أمورا قد انفردت بأحكام خاصة لها، ولذا فهي مستثناة من بقية جنسها، وعلى هذا يكون من احطأ القياس عليها ومن أمثلة ذلك:

أ- قياس المحارم على غيرهم في حد الزنا: إذ يجب التّفريق في حد الزنا بين زنا المحارم وغيرهم، لأن زنا المحارم عقوبته القتل ولو لم يكن محصنا لقوله ﷺ: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه»[38]، فلا قياس هنا بين زنا المحارم وغيرهم.

ب- قياس ضالّة الإبل على غيرها من البهائم: فضالة الغنم تحجز ويعرّف عليها سنة من حجزها والتعريف عليها، أما ضالة الإبل فلا تقاس عليها لأن لها حكما آخر، وجاء في الرواية: أنه جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فسأله عمّا يلتقطه، فقال: «عرّفها سنة، ثم احفظ عفاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها، قال: يا رسول الله فضالّة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب، قال: فضالّة الإبل، فتمعّر وجه النبي ﷺ فقال: مالك ومالها، معها حذاؤها ترد الماء، وتأكل الشجر»[39].

جـ-قياس الأمة على الحرة أو المملوك على الحر: الأمة والحرة والعبد والسيد من حيث هم بشر مكلفون أمام الشارع بالحكم الشرعي، وبرغم أنهم سواسية أمام الله سبحانه وتعالى إلا أنه لحكمته المتعالية قد فضّل بعضهم على بعض واتخذ بعضهم لبعض سخريا، ولذا وجدت لكل منهم أحكاما شرعية خاصة وإن تساووا في بعض الأمور إلا أن هذا التساوي ليس على الإطلاق وإنما مقيّد من بعض الوجوه يتناسب مع خصوصية كل فريق منهم، فلا قياس بينهما، فاللباس والعدة والحدود تختلف لدى كل فريق منهما.

د- قياس بصفة مطلقة بين المساجد والمسجد الحرام: إذ لا يجوز إجراء القياس بشكل مطلق بين المساجد الإسلامية والمسجد الحرام، لا لشيء ولكن لأن المسجد الحرام استثني بأحكام شرعية خاصة جعلته ينفرد عن غيره من المساجد ومن هذه استثناءات:

- لا يدخله المشركون لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾[40].
- من دخل المسجد الحرام كان آمنا خلاف غيره من المساجد لقوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾[41].
- لا يزيّن بالذهب والفضة غيره من المساجد[42]، ومن المعروف أن باب الكعبة في المسجد الحرام مصنوع من الذهب الخالص.
- تحية المسجد الحرام تختلف عن تحية المساجد الأخرى، إذ تحيته بالطواف[43].

هـ- قياس أرض المقبرة وأرض الحمام على عموم الأرض في الصلاة: فمن فضل الله أن جعل الله للرسول ولأمته عموم الأرض مسجدا وطهورا، فالمسلم يصلي في كل مكان طاهر على وجه الكرة الأرضية ماعدا أرض المقبرة والحمام لقوله عليه السلام: «الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة»[44] ولذا فلا قياس هنا.

الحالة الحادية عشر: قياس علة متعدد العلل:

إن العلة ركن ركين من أركان القياس، وهي الجامع الذي يجمع بين الأصل والفرع، وبها يأخذ الفرع حكم الأصل، وبرغم أن العلة هي في أهميتها قد أجهدت علماء الأصول بحثا وتدقيقا، إلا أن بعضهم قد أبطل الاعتماد عليها جملة وتفصيلا كأصحاب الظاهر، إلا أن الجمهور على غير ذلك.

أما تعدّد العلة في القياس الواحد فقد يفضي إلى الخطأ في المقصود الشرعي، وقد أبطل الغزالي الأخذ بهذا التعدد وقال: «ونحن نبطل القياس مع اعتقاد جواز الجمع بين العلتين»[45] ثم يقول: «والذي يدل على عدم تصوّره أن أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات، والمتبع فيها النصوص، وما في معناها»[46]. ومن أمثلة القياسات المتعدّدة العلل منها والعلل المختلفة في تحريم الحمر الأهلية.

وتحريم الحمر الأهلية جاء من قول أبي هريرة: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل»[47]، وقد اجتهد العلماء في البحث عن علة تحريم الحمر الأهلية ليقيسوا عليها الخيل والبغال، وعيّنوا لذلك عللا كثيرة منها:

أ- مخافة قلة الظهر، فهذه علة ذكرها ابن عباس.

ب- وقيل أنها حرّمت لأجل أكلها العذرة.

جـ- وقيل أن علتها محصورة في الركوب والزينة لقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾[48]، وهكذا فقد صارت العلة متعددة الجوانب، وبرغم أن بعضهم حصرها بما جاء في الآية الكريمة، وهو أنها حرّمت من أجل أنها ركوبة وزينة، إلا أن العلة هنا لا تفيد الحصر في هذين المقصدين (الركوب والزينة) بدليل أنهما لو حصرتا في ذلك لحرّم نقل البضاعة على ظهورها، وهذا لم يقل به أحد[49].

ولذا فالأسلم هنا أن يتقيّد الباحث بالنصوص عندما تتعدّد العلل كما صرّح به الغزالي من قبل، وأن يتقيد الباحث بالنهي، وأن لا يتجاوز في ذلك القياس بالعلل المختلفة، والتي قد تفضي إلى الخلاف والاختلاف وهذا بحد ذاته يفضي إلى الخطأ حتما.

كما لا يفوتنا هنا أن نذكر من متعدّد العلل علة الاغتسال من الحدث الأكبر هل العلة الإيلاج أم الإنزال؟ واختلاف العلماء في ذلك.

الحالة الثانية عشرة: قياس المتماثلات:

إن حقيقة القياس أصلا هي المساواة والتماثل في المقدار فقولنا: فلان لا يقاس بفلان

أي لا يساويه، فقياس الموصى لـه مثلا بـالوارث هي المساواة والتماثل بين الأصـل والفـرع وقتـل الموصى له من أوصـى لـه كقتـل الـوارث لمورثـه والجامع بينهما هو العلـة، والعلـة هنـا اسـتعجال كل منهما الوصول إلى حقه قبل الأوان، والحكم لكل منهما واحد وهو: الحرمان من الحق. فالعلـة بين شيئين متساويين تنتج حكمـا شـرعيا موحـدا بين هذين الشيئين المساويين، ولذا فالقيـاس بمثـل هذا الضابط يمكن أن يتعدّد في أشياء أخرى، أي بمعنـى أن الأمـر يطّـرد بهـذه الضوابـط في قيـاس أشياء أخرى على الأصل.

لكن من صدف الأشياء أن نجد أجناسا كثيرة تتسـاوى في الحكـم الشـرعي دون التسـاوي في العلـة، وهـي الـتي يطلـق عليهـا بالمتمـاثلات في الحكم الشرعي والمختلفات في العلة.

وقد تكـون هنـاك متمـاثلات في كـل شـيء، ولكنها مختلفات في الحكم الشـرعي، ومثـل هـذا كان حجة لبعضهم في عدم صلاحية القياس هنـا. قـال النّظّـام: «إن العقـل يقتضـي التسـوية بـين المتمـاثلات في أحكامهـا، والاختـلاف بـين المختلفات في أحكامها، والشارع قد رأيناه فـرّق بين المتماثلات وجمـع بـين المختلفـات»[50]، ومـن أمثلة ذلك:

أ- قيـاس المتمـاثلات في الحكـم: وهـو أن نقيس شيئا على شيء لتماثله لـه دون النظـر إلى العلة، وقد ذكر السـمعاني أنـه قـد ذهـب بعـض القياسيين من الحنفية وغـيرهم إلى صحـة القيـاس مـن غـير علـة، إذ لاح بعـض الشـبه[51]، ولكـن الشوكاني يقول: «والحق ما ذهب إليـه الجمهـور من أنها معتبرة -أي العلة- وأنـه لا بـد منهـا في كل قياس»[52].

ولهذا فإن القياس علـى المتمـاثلات لا يجـوز، لأن ذلك يفضي إلى الخطأ، لأن مجرد التشابه مـن غير العلة يجعل القياس قياسا فاسـدا، ومـن أمثلـة المتشابهات من غير تشابه أو اتحاد في العلة:

-غسل الجمعة.

-غسل الجنابة.

-غسل من غسل ميّتا.

-غسل من دخل في الإسلام.

-غسل المرأة من الحيض والنفاس.

فكـل هـذه المتشـابهات في الحكـم الشـرعي ولكنّها مختلفات في العلة، ولا يقاس عليها أشـياء أخرى لأنه ليس لها علة واحدة، وكذلك:

-قتل القاتل عمدا.

-قتل المرتـد بعـد اسـتتابته وإصـراره علـى الردة.

-قتل الزاني المحصن.

-قتل الساحر.

-قتل من سبّ رسول الله ﷺ.

وهذه كلها متماثلات في الحكم الشرعي مختلفات في العلل، ولا يجوز القياس عليها، لأن القياس هو اتحاد في العلة والعلة هنا ليست واحدة، فعلة قتل الزاني المحصن غير علة قتل المرتد غير علة قتل الساحر وهكذا، فمن قاس لمجرد القتل قاس قتل المثقل بالمحدّد، فقتل الزاني بالحجر ولا يجوز ذلك بالسيف ولا بالرمي أو إطلاق الرصاص.

ب- قياس المتماثلات في العلة، وهي أفراد من المسائل ذات العلة الواحدة بينها، والمختلفة في أحكامها الشرعية ومنها:

- الغسل من البول، فإذا كان البول لصبية يلزم غسل الثوب، وأما إذا كان لصبي فيكفي مسحه بالماء، فالعلة واحدة وهي النجاسة والحكم مختلف بين الغسل والمسح.

- ما خرج من إحدى السبيلين كالمني والمذي والودي، فالمني فيه الغسل، ويبطل الصوم به عمدا، بخلاف المذي والودي فليس فيهما مثل ما فيه والعلة واحدة فيها كلها وهي الخروج من سبيل واحد.

- النظر إلى المرأة: فقد حرّم الشارع النظر إلى المرأة القبيحة وأباحه إلى الأمة الجميلة[53]. مع أن العلّة واحدة.

- أما الحائض: فقد أبطل الشارع صومها على أن تعيد هذا الصوم في أيام طهرها بعد شهر رمضان. كما أنه أبطل صلاتها، ولكنه لم يطلب منها إعادتها في أيام أخر ولذا فالعبادات تعلل.

جـ- قياس المتماثلات بمجرد الشبه: وهو من الأقيسة التي تجري بين شيئين متماثلين أو متشابهين في وجه أوفي بعض الوجوه، وهو عند الإمام أحمد -رحمه الله- في إحدى روايتيه قياس غير صحيح[54]، وهو قياس الشبه، وذكر القاضي يعقوب أن قياس الشّبه يتردّد فيه الفرع بين أصلين: حاظر ومبيح، ويكون شبههما بأحدهما أكثر ومثاله: تردّد العبد بين (الحر) وبين (البهيمة) في أنه يملّك (أي يجوز للعبد أن يتملك عند سيده)، فمن لم يملّكه قال: حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وأرثه أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب وينكح ويطلّق ويكلّف أشبه الحر فيلحق بما هو أكثرهما شبها[55].

وأما قياس الشبه عند ابن القيّم فهو مشابهة شيء بشيء بدون علة بينهما، وأكثر ما يستعمله المبطلون فيقول: «وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه إلا عند المبطلين، فمنه قوله تعالى إخبارا عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصّواع في رحل أخيهم: ﴿إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾[56]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلّة ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرّد الشبه الجامع بينه وبين

يوسف، فقالوا هذا مقيس على أخيه بينهما شبه من وجوه عديدة، وذاك قد سرق فكذلك هذا، وهذا هو الجمع بالشبه... والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي وهو قياس فاسد والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة»[57].

د-قياس التيمّم على الوضوء: فمن قاس التيمّم على الوضوء بجامع الشرط بينهما[58]، وهو نية الطهارة فقد أخفق في قياسه، لأن الوضوء يختلف عن التيمّم، فإن أشبهه بجامع الشرط بدل العلة فلا يكفي من عدة وجوه منها:

-يصلي المسلم بالوضوء أكثر من صلاة، بينما التيمم لا يصلي به إلا صلاة واحدة إذ يجدد التيمم لكل صلاة.

-التيمم رخصة يبطل بحضور الماء، أما الوضوء فهو يختلف لأنه عزيمة ثابتة.

-الأعضاء التي يتناولها الوضوء أكثر من الأعضاء التي يتناولها التيمم.

لوضوء طهارته عينية، أما التيمم فطهارته معنوية، ولذا فإن مجرد المشابهة بأنهما تفضيان إلى الصلاة فلا يكفي هذا لإجراء القياس بينهما لأن الشيء الذي يجمع بينهما هو الشرط (كلاهما من شروط صحة الصلاة) وليست العلة.

الحالة الرابعة عشرة: قياس المطلق على المقيد:

قد يقيّد المطلق أحيانا بضوابط وصفيّة في النص نفسه، كقوله تعالى في كفّارة تحرير الرقبة في القتل: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾[59].

فلفظ (مؤمنة) هو وصف مقيّد لمطلق الرقبة، حيث قيّد الشارع هذه الرقبة هنا بالإيمان، وبذلك يكون القيد هنا قد أخرج غيرها من الرقاب، كرقاب المشركين وأهل الذّمة، وفي حمل المطلق في الكفارات الأخرى: ككفارة اليمين وكفارة الظّهار وكفارة من وقع على أهله في نهار رمضان على المقيّد هنا في كفارة القتل اختلاف شديد بين العلماء.

فذهب زيد بن علي وأبو حنيفة وغيرهما إلى عدم التقييد، وأنها تجزئ رقبة ذميّة، وقالوا: لا تقيّد بما في آية القتل لاختلاف السبب.[60]

لكن الإمام الزمخشري أكد إلى عدم القياس هنا لعدم الاشتراك في العلة. فإن المناسبة أنه لما أخرج رقبة مؤمنة من صفة الحياة إلى الموت، كانت كفارته إدخال رقبة مؤمنة إلى حياة الحرية، وأخرجه عن موت الرقبة الحرة.[61] ولذا فلا يتّسمى قياس المطلق على المقيد هنا بالصحة.

الحالة الخامسة عشرة: قياس الشهادات

اعتمد الإسلام الحنيف ضوابط معينة للفصل بين المتخاصمين، ونهج نهجا لم تصل إليه أرقى النظم في العدل والعدالة، واستنبط الطرق الكفيلة للوصول إلى الحقيقة والحق، ومن هذه الطرق تقريره نظاما راقيا في توثيق الدعاوى بالشهود، ولم يكتف بمجرد الشهادة فحسب، وإنما بيّن درجة هذه الشهادة كمّا وكيفا وفرّق بين الوقائع المختلفة بموازين دقيقة، وطلب لكل واقعة شهادة معيّنة، تتحقق فيها مقاصد الشارع سواء أكان ذلك من حيث العدد، أم كان يتعلق بمؤهلات الشاهد، أم بوقت الشهادة، ثم فصّل تفصيلات معينة لكل منها بحيث يصعب قياس بعضها على بعض لاختلاف مقاصدها الشرعية وغاياتها النفعية، ومن هذه التفصيلات:

أ-شهادة رجل واحد فقط: كقبوله شهادة الأعرابي في رؤية هلال رمضان وقبوله شهادة خزيمة[62].

ب- شهادة المرأة الواحدة، وذلك في الرّضاع وفي الأمور التي لا يطلّع على مثلها الرجال[63].

جـ-شهادة امرأتين ويمين المدعى عليه: وذلك في الأموال، وهذا مذهب الإمام مالك، والإمام أحمد في إحدى روايتيه[64].

د- شهادة رجلين أو رجل وامرأتين: وذلك في العقود، لقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممّن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[65].

هـ- شهادة ثلاثة شهود: وهؤلاء يشهدون في حالة تحمّل الرجل حمالة أو يدعى الفقر فيمن عرف غنيا حتى تجوز له المسألة[66].

و- شهادة أربعة شهود: وذلك في حالة الزنا لقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾[67].

ز-شهادة امرأتين بدون يمين: وذلك فيما يختص بالنساء في إحدى روايتي الإمام أحمد رحمة الله، وذلك كما ذكره ابن القيم في كتابه [الطرق الحكمية].

ولذا فإن هذه الشهادات تختلف من واقعة لأخرى، وبالتالي فلا بد أن يتبعها اختلاف في عدد الشهود، ولذا فلا يصلح قياس بعضها على بعض لأن الشارع قد توخى لكل واقعة مقصدا يختلف عن المقصد الذي وضعه للأخرى، فلا يجزئ مثلا رجلان لمن ادّعى الفقر بسبب أنهم

عـدول قياسـا علـى شـهادتهما في العقـود أو استحداث عدد معيّن من الشـهود لقضيـة معيّنـة عدا ما جاءت به الشريعة الغراء، ومـن عجـائب القائسـين اختـراع مـا يسـمى بقيـاس. (شـهود الزوايا)[68].

الحالة السادسة عشرة: القياس في التقديرات الشرعية:

هناك تقديرات شـرعية قـد حددهـا الشـارع كمّا وكيفا للأحكـام الشـرعية، فـلا يسـتعجل القيـاس في شـيء يـترتب عليـه تغيير هـذا الكـم والكيف، ومن هذه التقديرات.

أ- القياس في العبادات: فـالكم والكيـف في الصلاة هو عدد أوقات الصلاة المفروضـة وعـدد ركعات كل فرض، أما الكيف فيكون بـالركوع والسـجود والتـلاوة والتسـبيح والتشـهد، إذ لا يصلح القياس في زيادتها أو نقصانها إلا بنصوص شرعية، فلو جاز القصر والجمع في الصلاة ما بين الظهر والعصر وما بين المغرب والعشـاء فإنـه لا يجوز بين صلاتي الصبح والظهر ولا بـين صلاتـي العصر والمغرب، كما ولا يجوز زيادة فرض علـى الفروض الخمسة، كمن اعتبر الوتر فرضا وقاسـه علـى الفـروض الخمسـة فخـرج بقـول: إن الصلوات المفروضة ست بدلا من خمس، وهو مـا نقله أبو الحسين خلاّف في المعتمد عن أبي يعلي.

وكذلـك في العبـادات الأخـرى كـالصوم والزكاة والحج، إذ لها تقديرات وأوقات لا يجـوز القيـاس عليهـا زيـادة أو نقصانـا أو اسـتحداثا جديدا.

ب- القيـاس في الحـدود: إن تقديـرات الشارع في الحدود قـد وضعـت لتحقيـق مصـالح العباد، فلا زيادة ولا نقصـان في الحـدود، وذكـر ابن قدامة: أن الأحناف ينكرون قياس الكفارات والحدود، لأنهما قد وضعتا لتكفير المآثم والزجـر والردع عن المعاصي قائلا: «والقدر الذي يحصـل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه»[69]، وقد تحدث الرازي عن رفض الأحناف القياس في الكفارات والحدود والرّخص ثم قال: «قـال أبـو حنيفة وأصحابه -رحمهم الله- إنه لا يجوز»[70].

كما لا يقاس تنفيذ الحد في أمر على تنفيـذه في أمر آخر، فلا يقتل الزاني المحصن بحد السّـيف قياسـا علـى حـد القـاتل بالسـيف، بـل يجـب أن يرجم رجما، وهي الطريقة الـتي جـاء بهـا الشـرع لتنفيذ هذا الحد.

كما ولا يصلح قياس قتل (المثقّل بالمحدد)[71]، لأن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك، وكان بإمكانـه أن يسمح بقياس المحدّد على المثقّل، فلما لم يفعـل عرفنـا أنـه لا يجـوز، وهـذا رأي أكثر الأحنـاف والمالكية[72].

جـ- القياس في الكفارات: حيث إن هناك بعض الأمور التي يجب على المذنب أن يفعلها حتى يكفر عن ذنوبه، وهي أمور حدّدها الشارع بمقادير معيّنة من الأعمال، لا تجوز فيها الزيادة ولا النقصان بالقياس، ولا يمكن أن تغلّظ الكفارة بضعفين مثلا.

كما أنهم قاسوا في الكفارات الإفطار بالأكل في رمضان على الجماع فيه (بجامع هتك حرمة رمضان) وقاسوا[73] الصّيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[74] والحكم الشرعي في الأصل يختلف ما هو في حقّ الناسي ما هو في حق العامد.

د- القياس في الفرائض: فلا يجوز أن تزيد هذه التقديرات (في الفرائض) أو تنقص بالقياس[75] والاجتهاد فيها اجتهاد في تغيير النص الشرعي، ولهذا لا يمكن أن تتغيّر حصة (الولد الذكر)، أو تتغير (حصة البنت) إلى مثل حصة الزوجة لأنها أنثى أو ما شابه ذلك، كما لا يجوز من باب أولى أن تخصّص للأقارب غير الورثة حصص لم يعطها لهم الشرع قياسا على صلة القرابة في حقوقهم في الإرث ممن هم غيرهم.

هـ- القياس في الرّخص: وقد منع الإمام أبو حنيفة القياس في الرّخص[76]، ومثال ذلك أن تقاس صلاة المسافر على صومه بجامع السفر الشاق (كأن يصليها في أيام أخر)، وهذا في الحقيقة مخالف للإجماع على وجوب أدائها[77].

و- القياس في العقود والتّصرفات: فالعقود والتصرفات التي جاءت في الزواج أوفي الوصيّة مثلا لها ضوابط وأنظمة شرعية، وضعها الشارع لتنظيم شؤون العباد والبلاد، فلا يجوز تجاوزها تحت أيّ مسمّى، سواء أكان ذلك بالقياس أم بالاستحسان. ومن ذلك قياس (الشركات المساهمة) بالشركة الإسلامية، فالشركات الغربية لا تقاس بالشركات الإسلامية من وجوه كثيرة ولقول السيدة عائشة فيما روته: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»[78].

الحالة السابعة عشرة: القياس في المحصورات:

عندما تحصر الأمور ضمن إطار معيّن نقول: إنه لا يجوز الخروج عن هذا الإطار، والحصر في اللغة: التّضييق والحبس[79]، وهو هنا حصر أفراد جاءت في النصوص، لا يدخل عليها أفراد آخرون من خارج النص إلا بمسوّغ، ومن هذه النصوص التي تتعلّق بأحكام شرعية محصورة ما جاء في حصر الرّبويات الست.

قال رسول الله ﷺ في شأن الربويات الست: «الذهب بالذهب، والفضّة بالفضّة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر،

والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأشياء، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»[80].

ولذا فإن قياس الذرة والأرز على البر لا يصح، لأن الحديث قد حصر الرّبويات في هذه الأشياء الستة، ولو فتحنا هنا باب القياس لدخلت جميع الحبوب والثمار والمعادن ضمن أفراد الربويات هذه، أما دليل الحصر فقر ينته من داخل النص وهو قوله: «فإذا اختلفت هذه الأشياء»، فقوله هذا يحصر الربويات الست تحتها، والاختلاف المقصود يتناول اختلافها فيما بينها واختلافها مع غيرها، فالذّرة والأرز تختلف قطعا عن الربويات الست هذه، وبذلك يجوز بيعها بدون ضوابط المثل بالمثل، إلا ضابط اليد باليد.

أما الرازي فقد ذكر أقواما منعوا جواز القياس على الأعداد المحصورة لأن ذلك يبطل الحصر[81].

أما الصنعاني فيقول عن هذه الستة: «وإلى تحريم الربا فيها ذهبت الأمة كافة، واختلفوا فيما عداها، فذهب الجمهور إلى ثبوته فيما عداها مما شاركها في العلة، ولكن لما لم يجدوا علة منصوصة اختلفوا فيها اختلافا كثيرا يقوّي للناظر العارف أن الحق ما ذهبت إليه الظاهرية من أنه لا يجري الربا إلا في الستة المنصوص عليها»[82].

الحالة الثامنة عشرة: قياس التكليف:

والمراد بالتكليف هنا هو الوجوب وهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد على سبيل طلب الفعل وتركه، ويدخل ضمنه التخيير، وقد يدخل الخطأ إلى القياس لتفاوت التقديرات التكليفيّة، ومن هذه التقديرات مراعاة الفوارق التكليفية بين الذكور والإناث، فالجهاد فرض على الذكور وليس ذلك على النساء، وهناك عوامل النسيان والإكراه والنوم والجنون يسقط فيها التكليف، فلا يقاس الصحيح بالعليل ولا الصغير بالكبير ولا الصبيّة بالعجوز ولا الحر بالعبد ولا الجاهل بالعالم وهكذا في جميع التكاليف.

الحالة التاسعة عشرة: قياس الضد أو الطباق:

ونعني به مقابلة الألفاظ في المعاني المخالفة، لأنها لا تنتج في الغالب إلا أقيسة بعيدة عن روح التشريع ومن هذه الأقيسة:

أ- قياس المجاز على الحقيقة: وذلك لما ينتج عنه من مفارقات ونتائج لا تصلح في القياس، ومن ذلك ما صح في معنى لفظة (نجس) كصفة للمشركين في قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾[83]، فمن معنى لفظة (نجس) بحقيقتها قاسها على

النجاسة العينيّة، فلا يصافح المشركين، لأن ذلك يوجب الوضوء، ومن هؤلاء العلماء: الحسن وعمر بن عبد العزيز[84] ومن فسّر هذه اللفظة تفسيرا مجازيا قال: إن النجس ها هنا بمعنى الأخباث، لما فيهم من خبث الظاهر وخبث الباطن بالعداوة، قاله قتادة[85].

ب-قياس الكبائر على الصغائر: جاء في حاشية كتاب الكبائر: «والكبيرة كل معصية فيها حدّ في الدنيا أو وعيد في الآخرة، وزاد شيخ الإسلام: أو ورد فيها وعيد بنفي إيمان أو لعن ونحوهما، والصواب تقسيم الذنوب إلى كبيرة وصغيرة، وأن الكبائر في الذنوب بعضها أكبر من بعض، وقال ابن عبد السلام الشافعي: لم أقف للكبيرة على ضابط سالم من الاعتراض، والضابط الذي قاله شيخ الإسلام وغيره»[86]، وعلى هذا فمن غير الصحيح أن يقاس صاحب الصغائر بصاحب الكبائر، لأن صاحب الكبائر مجروح العدالة بينما عدالة صاحب الصغائر جائزة، كما وأن صاحب الصغائر تكفّر ذنوبه باجتناب الكبائر وليس العكس، قال تعالى:﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾[87].

جـ- قياس الظني على القطعي: وذلك لأن كلاّ من الدليل القطعي والدليل الظني له مدلول خلاف الآخر في الأحكام الشرعية، من ذلك قياس الإجماع على القياس، فقد عاب الشوكاني الآمدي لاعتماده ذلك فقال: «ويجاب عنه بأن خبر الواحد قد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس»[88]، وكان الآمدي يريد أن يقاس حكم القياس وهو (ظني) بحكم خبر الآحاد فكان ردّ الشوكاني بأن خبر الآحاد (مجمع عليه) كدليل، ولذا فدليل اعتماده حكم (قطعي) ،أما القياس فدليله (ظني) لأن الأمة لم تجمع عليه كدليل، ولذا فلا قياس للظني على القطعي.

ومثال ذلك قياس تقليد مذهب معيّن كقياس اعتماد قراءة من القراءات السبع القرآنية، وردّ أصحاب الرأي الآخر: بأن هذه القراءات دليلها متواتر (أي قطعي) والتزام مذهب من المذاهب[89] (دليله ظني) فلا قياس.

د- قياس نجس على طاهر: ومع الفارق بين النجاسة والطهارة الذي هو كالفارق بين الخبيث والطيب، إلا أن بعضهم قد قاس عضوا في النجس على عضو في الطاهر (بجامع الحياة)، حيث إن المالكية قد قاسوا عين الكلب والخنزير بأنهما طاهرتان قياسا على عين الشاة (بجامع الحياة)[90].

وذكر التلمساني في [مفتاح الوصول] بأن الحياة علة الطهارة، وبيان أن الحياة علة الطهارة: هو أن الشاة إذا ماتت وفي بطنها جنين حي حكمنا على جميع أجزائها بالنجاسة، وعلى ذلك الجنين بالطهارة، فلما دارت الطهارة مع الحياة وجودا وعدما، علمنا أن الحياة علة الطهارة[91]، وهذا كما ترى من أغرب الأقيسة.

كما أن الشافعية قد قاسوا قلتين نجستين اجتمعتا فصارتا طاهرتين قياسا على طهارة القلتين اللتين لم تحملا خبثا، كما جاء في حديث رسول الله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»[92] وهذا أيضا قياس بالتحايل.

هـ- قياس المرأة على الرجل (في الحقوق):

قال تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾[93]، ومن هنا فإن الدعوة بالتّسوية بين الرجال والنساء نفي لإرادة الله سبحانه وتعالى، الذي يحث عباده على التدبّر والتعقّل فيقول: ﴿ولا تمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾.[94]

كما أن الرّسول ﷺ حذّر من مثل هذه الدعوات التي تدعو إلى كامل التسوية والتماثل والمشابهة بين الفريقين، سواء أكانت هذه الدعوات من قبل النساء أم من قبل الرجال، وليست المشابهة هنا في المظهر فقط، وإنما المشابهة بلفظها العام قد تكون في كل شيء، فقال: «لعن الله المتشبهات بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء»[95]. وهذا يتناسب مع تمرّدهم لمخالفة أمر ربهم بأن كل فريق يتمنى ما هو للآخر، ومعارضا لنهي رب العزة لهم في قوله: ﴿ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾.

ولذا فإنه لا يجوز قياس المرأة على الرجل في بعض ما خصّ الله به بعضهم على بعض كالإرث، أو مساواتهما في ذلك، ولا مكان للدعوات الهدامة قياسا على ما يفعله الغرب والمطالبة بالتساوي بين الجنسين في كل الحقوق.

و- قياس الحلال على الحرام (قياس العكس): وقد احتج بعض الأصوليين بجواز القياس بين الحلال والحرام مستأنسين بما رواه أبو ذر -رضي الله عنه- من حديث طويل لرسول الله ﷺ قال: «أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدّقون؟ إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو

وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[96].

قال النووي: «وهذا القياس المذكور في الحديث هو قياس العكس واختلف الأصوليون في العمل به، وهذا الحديث دليل لمن عمل به وهوا لأصح وا لله أعلم»[97].

والصحيح أن مثل هذا القياس مخالف للصواب من أربعة وجوه هي:

1- من نتيجة قياس الفرع على الأصل أن يأخذ الفرع حكم الأصل وهو هنا لم يتحقق لكون الحكم مخالفا لما هو في الأصل.

2- يكفي بهذا القياس فسادا بأن يقال بضرورة الحرص على الحرام قياسا على ضرورة الحرص على الحلال.

3- إن الحرام من الخبيث والحلال من الطيّب، وهما لا يستويان في القياس لقوله تعالى: ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيّب﴾[98].

4-إن تمثيل الرسول ﷺ الذي جاء به هنا ليس من باب القياس، وإنما هو من باب تقرير المفهوم الشرعي: وهو أن الجزاء لا يكون إلا من جنس العمل، فمن فعل الحرام فله العقاب لقوله: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾[99]، ومن فعل الحلال فله ضعف الثواب لقوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾[100]، ولا مجال للقياس هنا لأنه من باب المقارنة في الحقائق، وكقول عمر في صلح الحديبية: «ألسنا على حق وهم على باطل؟ ففيم نضع الدنية في ديننا؟» فهو من باب تقرير الحقائق.

الحالة العشرون: قياس التشهي:

وتدخل هذا الباب أصناف كثيرة، وبدواعي كثيرة، وإذا تحكّمت في النفس نزعات الهوى فحدث ولا حرج، ومن هذه الأقيسة:

أ- قياس إبليس: ولقد وضعناه هنا لأنه أوّل من قاس بالهوى هو إبليس اللّعين، وتأمل هذه القصة التي سردها ابن القيم وأسندها إلى ابن شبرمة.

قال: «دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد بن الحنفية، فسلمت عليه وكنت له صديقا، ثم أقبلت على جعفر وقلت له: أمتع ا لله بك، هذا رجل من أهل العراق، وله فقه وعقل، فقال لي جعفر: لعله الذي يقيس الدين برأيه، ثم أقبل علي فقال: أهو النّعمان؟ فقال له أبو حنيفة: نعم أصلحك ا لله، فقال له جعفر: اتق ا لله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس، إذ أمره ا لله بالسجود لآدم، فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، ثم قال لأبي حنيفة: أخبرني عن كلمة أوّلها شرك

وآخرها إيمان، فقال: لا أدري، قال جعفر: هي لا إله إلا الله. فلو قال (لا إله) ثم أمسك كان مشركا فهذه كلمة أولها شرك وآخرها إيمان، ثم قال له: ويحك أيهما أعظم عند الله: قتل النفس التي حرم الله، أو الزنا؟ قال: بل قتل النفس، فقال له جعفر: إن الله قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، فكيف يقوم لك قياس؟ ثم قال: أيّهما أعظم عند الله: الصوم، أو الصلاة ؟ قال: بل الصلاة، قال فما بال المرأة إذا حاضت تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ اتق الله يا عبد الله، ولا تقس، فإنا نقف غدا نحن وأنت بين يدي الله فنقول: قال الله عزّ وجل، وقال رسول الله ﷺ،وتقول أنت وأصحابك: قسنا، ورأينا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء»[101].

ب- قياس التحريف: إن طمس الحقائق بقصد أو بغير قصد مذموم في جميع الأعراف، وتحريف الكلام عن مواضعه عيب خطير عابه الله تعالى على بني إسرائيل ولعنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّا مما ذكروا به﴾[102].

أما من أجاز الربا البسيط محتجا بأن الرّبا الذي منعه الله وعابه هو الربا بأضعاف مضاعفة فقط ولكن لا بأس به إذا كان قليلا، من أجاز ذلك فقد حرّف الكلم عن مواضعه، ومن قاس التعامل بالربا بقوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم﴾[103]، من قاس تعامله بقول الخالق عزّ وجل هنا فأجاز ما أجاز الخالق فقد حرّف الكلام عن مواضعه.

ولكن الله العليم الحكيم قد ردّ تحريف هؤلاء بقوله: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾[104] وما قاسوا ذلك إلا بدافع التشهي والتحريف في هذه الشريعة الغراء وليس آخرها هذه التحريفات، بل هناك تحريفات أخرى على شكل تغيير المسميات، من مسميات منبوذة إلى مسميات مقبولة بالتحريف، بجامع علل وغايات غير صحيحة.

فقد أطلقوا على (الربا) اسما آخر من هذا الباب، حيث أسموه (الفائدة) زورا وبهتانا، وأطلقوا على الخمر اسما آخر هو: المشروبات الروحية، أما التبرج فقد أسموه (موضة) ،وما كان هذا كله إلا بالتشهي والتحريف والتزييف

ليتقبله الناس، ولتنفيذ أغراضهم عن طريق التحريف في الدين.

وبعد هذا ما حاولت ذكره هنا في هذا البحث من (شواذ القياس)، على أن هناك أمورا كثيرة أخرى تدخل فيه اختصرناها، ولم يتسع المجال لذكرها هنا، وقد يهتدي إليها القارئ بفطنته، وربما تركنا ما اشتهر من شواذ القياس الكثيرة تحت مسميات أصولية معروفة، كأخطاء القياس إذا لم تكن العلة ظاهرة ولا منضبطة ولا مناسبة ولا قاصرة على الأصل، فقد تركناها لشهرتها ومشابهتها أحيانا لما ذكرناه وإن اختلف الاصطلاح، لأن المعنى إذا اتحد عند الأصوليين فلا مشاحة في الاصطلاح، لأن المعنى إذا تحد عند الأصوليين فلا مشاحة في الاصطلاح[105] على أن جلّ همنا قد انصب على كشف شواذ أخرى خفية في القياس.

وفي الختام نعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، وندعوه ضارعين:]ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب[،وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع والمصادر

1- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام بتحقيق أحمد شاكر-مطبعة الإمام- مصر.

2- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني-إرشاد الفحول-دار المعرفة -بيروت.

3- الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي- المنخول تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو-دار الفكر-الطبعة الثانية-دمشق:1980.

4- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي-المحصول -دراسة وتحقيق الدكتور: طه جابر فياض العلواني-الجزء الثاني-القسم الثاني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -الطبعة الأولى-1980.

5- الآمدي -سيف الدين علي بن محمد الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام دار الفكر 1981.

6- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي-الاعتصام-ضبط وتصحيح الأستاذ أحمد عبد الشافي-الجزء الأول والثاني-دار شريفة.

7-ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر- دار الفكر العربي- مؤسسة دار الكتاب الحديث-الكويت-شارع فهد السالم.

8-ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية -إعلام الموقعين- راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد -دار الجيل بيروت 1993.

9-ابن القيم: كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي-دار الكتب العلمية-بيروت.

10-ابن القيم: الطرق الحكمية-تحقيق الدكتور محمد جميل غازي-مطبعة المدني القاهرة.

11-الغزالي-المستصفى-تحقيق مصطفى أبو العلا-مكتبة الجندي بمصر.

12-السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي-الخصائص الكبرى-تحقيق الدكتور محمد خليل هراس-دار الكتب الحديثة -مطبعة المدني- القاهرة.

13-ابن حزم -المحلى- دار الآفاق الجديدة -بيروت -لبنان.

14-الحسين بن عبد الرحمن الأهدل اليمني -كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين وذكر الأئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين.

15-عباس محمد عيد-بدعة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسلمين-المكتبة الإسلامية -عمان-الأردن.

16-الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي-كتاب الكبائر-منشورات دار مكتبة الحياة-1990-بيروت-لبنان.

17-الذروي: أحمد إبراهيم عباس الذروي-إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية-دار الشروق-1982-جدّة -المملكة العربية السعودية.

18-الصنعاني: محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير -سبل السلام-شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني-مكتبة الرسالة الحديثة.

19-الماوردي: أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي البصري-النكت والعيون (تفسير الماوردي) حققه: خضر محمد خضر-مطابع مقهوي-الكويت -على نفقة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - التراث الإسلامي-ط1-1982.

20-محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم-دار مطابع الشعب.

21-الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي-القاموس المحيط-شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر -ط2-1952.

22-عبد الكريم زيدان-مجموعة بحوث فقهية-مكتبة القدس- مؤسسة الرسالة.

23-النووي بشرحه على صحيح مسلم -دار الفكر 1401هـ-1981م.

24-عبد الوهاب خلاف-علم أصول الفقه -ط1 -الزهراء للنشر والتوزيع-الجزائر-1990م.

25-الرحموني: محمد الشريف الرحموني-الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله -ط3/ تونس.

الهوامش

(1) سورة الزمر: 9.

(2) سورة يس: 77-79.

(3) سورة محمد: 24.

(4) الشاطبي، الاعتصام، دار شريفة، الجزائر: ص.464.

(5) ابن منظور، لسان العرب، وانظر القاموس المحيط للفيروزابادي.

(6) انظر: إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية: 1/30-31.

(7) الشورى: 11.

(8) النور: 19.

(9) الأنبياء: 23.

(10) الحسين بن عبد الرحمن الأهدل اليمني، كشف الغطاء، ص.63؛ وانظر الإحكام لابن حزم: ص.1145.

(11) السيوطي، الحافظ جلال الدين، الخصائص الكبرى: 1/177.

(12) متفق عليه، سبل السلام، الصنعاني: 3/7.

(13) الشوكاني، نيل الأوطار: 3/215؛ والرحموني، الرخص الفقهية: ص.437.

(14) الغزالي، المنخول: ص.347.

(15) الأنعام، 145.

(16) ابن حزم، المحلى، المسألة: 129.

(17) رواه البخاري.

(18) البقرة: 173.

(19) ابن حزم، الإحكام: 942.

(20) عبد الكريم زيدان، بحوث فقهية: ص.168.

(21) الآمدي، الإحكام: 196/1.

(22) الغزالي، المنخول: ص.368.

(23) الرازي، المحصول: 465.

(24) الذهبي، كتاب الكبائر: 61.

(25) الغزالي، المنخول: 969.

(26) أخرجه أحمد وأبو داود.

(27) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: 967/2.

(28) ابن القيم، كتاب الجواب الكافي: ص.91.

(29) ابن حزم، المحلى: 385/11 وما بعدها.

(30) المصدر السابق: 124/1.

(31) محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام: 3/4.

(32) متفق عليه.

(33) رواه الحكم وصححه.

(34) رواه أحمد وأبو داود والنسائي والبيهقي.

(35) وهذه كرامة من ا لله لأنس بن النضر بأن ا لله سبحانه وتعالى قد برّ قسمه برضاهم وعفوهم.

(36) متفق عليه واللفظ للبخاري.

(37) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 192.

(38) رواه الحاكم وصححه.

(39) رواه البخاري في اللقطة، باب ضالة الإبل.

(40) سورة التوبة: 28.

(41) آل عمران: 97.

(42) ابن حزم، المحلى: 502/2.

(43) الصنعاني، سبل السلام: 159/2.

(44) المصدر السابق: 136/1.

(45) الغزالي، المنخول: 362؛ وانظر إثبات العلة: د. الذروي: ص.32-33.

(46) المصدر السابق: 366.

(47) متفق عليه.

(48) سورة النحل: 8.

(49) الصنعاني: سبل السلام: 75/4.

(50) الآمدي، الإحكام: 99/3.

(51) الشوكاني، إرشاد الفحول: 181.

(52) المصدر السابق نفسه.

(53) الآمدي، الإحكام: 99/3.

(54) ابن قدامة، روضة الناظر: 165.

(55) المصدر السابق: 164-165؛ وانظر الغزالي، المنخول: 379.

(56) سورة يوسف: 77.

(57) ابن القيم، الإعلام: 127/1.

(58) الرازي، المحصول: 467/2.

(59) سورة النساء: 92.

(60) الصنعاني، سبل السلام: 187/3.

(61) نفسه.

(62) ابن القيم، الطرق الحكمية: 113 وما بعدها.

(63) المصدر السابق: 115.

(64) المصدر السابق: 234

(65) البقرة: 282.

(66) ابن القيم، الطرق الحكمية: 139.

(67) النور: 4.

(68) وهو أن يشهد الأربعة على الزنا، وأن يكون كل واحد قد شهد العملية من زاوية غير التي شهدها غيره؛ انظر حاشية المحصول للرازي: 472/2.

(69) روضة الناظر وجنة المناظر: 181.

(70) المصدر السابق: 471/2.

(71) انظر الرازي في المحصول: 466/2؛ أما المثقل فهو رضّ رأس القاتل من جنس جرمه كالذي رضّ رأس الجارية وكان يهوديا فرضّ رأسه بين حجرين، والمحدّد هو القتل بالسيف، انظر سبل السلام: 236/3.

(72) الرازي، حاشية المحصول: 466/2.

(73) المصدر السابق: 473/2.

(74) سورة المائدة: 95.

(75) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه: 62.

(76) الرازي، المحصول: 47/2

(77) أحمد إبراهيم الذروي، إثبات العلة: 28.

(78) رواه مسلم، وقال ابن حجر: هو قاعدة من قواعد الإسلام.

(79) الفيروزآبادي-القاموس المحيط: 9/2.

(80) رواه مسلم.

(81) الرازي -المحصول: 495/2.

(82) الصنعاني-سبل السلام: 38/3 وانظر المستصفى للغزالي ص:323.

(83) سورة التوبة: 28.

(84) الماوردي -تفسير الماوردي: 126/2.

(85) المصدر السابق نفسه.

(86) الذهبي-الكبائر ص8.

(87) سورة النساء: 31.

(88) الشوكاني –إرشاد الفحول: 70.

(89) عباس محمد عيد–بدعة التعصب المذهبي ص:94 وما بعدها.

(90) أحمد إبراهيم الذروي –إثبات العلة الشرعية، ص: 119.

(91) المصدر السابق نفسه.

(92) أخرجه الأربعة، وصححه ابن خزيمة، وهذا الحديث هو دليل الشافعية في جعلهم الكثير: ما بلغ قلّتين، واعتذرت الهادوية والحنفية عن العمل به بالاضطراب في متنه، إذ في رواية (إذا بلغ ثلاث قلال) وفي رواية (قلة) ، وبجهالة قدر القلّة، وباحتمال معناه، فإن قوله: (لم يحمل الخبث) يحتمل أنه لا يقدر على حمله، ويحتمل أن يتلاشى فيها الخبث، انظر سبل السلام للصنعاني: 19/1.

(93) سورة آل عمران: 36.

(94) سورة النساء: 32.

(95) رواه البخاري ومسلم.

(96) صحيح مسلم بشرح النووي: 7/91–92.

(97) المصدر السابق: 7/29–93.

(98) سورة المائدة: 100.

(99) سورة الشورى: 40.

(100) سورة الأنعام: 160.

(101) ابن القيم –إعلام الموقعين: 1/255–256.

(102) سورة المائدة: 13.

(103) سورة الحديد: 11.

(104) سورة البقرة: 75.

(105) أنظر بحثنا المقدم في محاضرات الملتقى الدّولي باسم: المصطلحات العلمية في الأصول والفقه، الذي عقد في: المعهد الوطني العالي للحضارة الإسلامية في مدينة وهران يوم: 20، 21، 22 من إبريل عام 1996م.

الحديث النبوي بين ضعف الإسناد وشهرة العمل

د. محمد عبد النبي
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

لكل علم من علوم التراث منطوقه ومنطقه، ولكل نص من نصوص الشرع حكمه وحكمته، بل روحه ونفسه، وكثير من الناس شغوف بالوقوف عند حدود الألفاظ والرسوم لا يتعداها، أو مولع بالقواعد والتعريفات لا يتجاوزها، حرصا على سلامة التطبيق ودقة الامتثال، ولو بعيدا عن إدراك المقاصد والمرادات. ولئن راح أقوام يباهون بالامتثال في الأمور الواضحات إذ أنها سهلة الإتيان قريبة المنال، فإن نفرا قليلا جعل همه الغوص في المشكلات، يستكنه حقيقتها ويستخرج ركازها، تحدوه رغبة في إيجاد البدائل والحلول، وتسعفه خبرة تملكها بطول النظر ودوام المباشرة.

«فالعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال».[1]

وغير قليل من الخلاف منشؤه عدم الفهم، وهو سبيل يسلكه المبتدئون، فيتعاملون مع نصوص الشرع بعيدا عن مقاصدها الكلية، ومع قواعد العلماء بمعزل عن تطبيقاتها الميدانية، يحسبون كل اجتهاد -في هذا الإطار- ضلالا في المنهج وانحرافا عن القواعد والنصوص.

وكثير من الأحكام الاجتهادية يستنبطها العارفون من مقاصد الشرع وقواعده الكلية في ضوء مصالح المكلفين، وهو أمر لا يكاد يسيغه اللفظي عملا وإن أقر به نظرا وتنزلا.

يقول العز بن عبد السلام : «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك».[2]

وزاد ابن القيم هذا الأمر توضيحا وتأكيدا -حتى في عصر النبوة وقبلها- بقوله: «وقد كان الصحابة يستدلون على إذن الرب تعالى وإباحته

بإقراره وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي، وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل بما عرف من موجب أسمائه وصفاته، وأنه لا يقر على باطل حتى يبينه...»[3]

ويضيف قائلا: «...وكذلك استدلال الصديقة الكبرى أم المؤمنين خديجة بما عرفته من حكمة الرب تعالى وكمال أسمائه وصفاته ورحمته، وأنه لا يخزي محمدا ﷺ... وهذا استدلال منها قبل ثبوت النبوة والرسالة، بل استدلال على صحتها وثبوتها في حق من هذا شأنه، فهذا معرفة منها بمراد الرب تعالى وما يفعله من أسمائه وصفاته وحكمته ورحمته وإحسانه...»[4]

ثم نبه إلى فارق مهم بين منهجين في التعامل مع النصوص فقال: «...وفهم مراد المتكلم من كلامه قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[5].

على أن هذا الأمر -أعني مراعاة روح الشرع- ليس أمرا سهل المنال كما يعلق الدكتور الدريني: «...بل على العكس عسير وشاق، يدرك مداه الذين عانوا البحث في منطق هذا التشريع وأسراره ومراميه اكتناها وتفهما...»[6].

وهذه المعاناة هي نفسها التي يقصدها العلامة ابن القيم ويعبر عنها بأسلوب آخر -في جواب بديع حول سؤال عن إمكان معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ عندما يقول: «...إنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة، واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها ملكة، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه، ويخبر عنه ويدعو إليه، ويحبه ويكرهه، ويشرعه للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه، فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول ﷺ وهديه وكلامه وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز: ما لا يعرفه غيره»(7).

وتكتشف علل الأحاديث بواسطة جمع الطرق والإحاطة بها والنظر والتدقيق في أسانيدها ومتونها، وهو أمر يشترك فيه جميع المحدثين، ولكن الحافظ ابن حجر أضاف إلى ذلك قرائن قد ترجح هذا الأمر أو ذاك، وهي قرائن قد يقصر التعبير عنها كما قال الحافظ السخاوي، إلى الحد الذي يعتقد بأنها إلهام، أو أمر يهجم على القلوب لا يمكنهم رده، وهيئة نفسانية لا معدل لهم عنها.

ولذلك لم يبلغ هذه المرتبة في المحدثين كل أحد، بل هي في كبار النقاد منهم بخاصة، لأن

الأمر يتوقف على التحصيل والملازمة والفهم والخبرة، وليس فقط على جمع الطرق وتتبعها وغربلتها.

قال الحافظ السخاوي: «...ولذا لم يتكلم فيه -كما سلف- إلا الجهابذة أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب، مثل ابن المديني وأحمد والبخاري ويعقوب بن شيبة وأبي حاتم وأبي زرعة والدارقطني...»[8].

وقال الحافظ ابن حجر: «...وهو من أغمض أنواع علوم الحديث وأدقها، ولا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهما ثاقبا وحفظا واسعا، ومعرفة تامة بمراتب الرواة... ولهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل هذا الشأن... وقد تقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه، كالصيرفي في نقد الدينار والدرهم»[9].

ولا تقتصر الصعوبة على فن العلل فقط، بل يضيف الحافظ ابن كثير نوع الحسن في أقسام الحديث، والذي يظن -خطأ- بأن إدراكه من السهولة بمكان، ويؤكد على صعوبة «التعبير عنه وضبطه على كثير من أهل هذه الصناعة، وذلك لأنه أمر نسبي، وشيء ينقدح عند الحافظ ربما تقصر عبارته عنه»[10].

ويلاحظ في هذه النصوص الإشارة إلى القلة التي تختص بإدراك خفايا هذه الفنون والعلوم، وهي قلة اكتسبت بالمباشرة والمعاناة من الصفات والمزايا ما جعل هذا الأمر صناعة لها، وهو الأمر الذي يشير إليه الحافظ ابن حبان في كل طبقة من طبقات المحدثين بقوله: «...ثم أخذ عن هؤلاء مسلك الحديث وانتقاد الرجال وحفظ السنن والقدح في الضعفاء: جماعة من أئمة المسلمين والفقهاء في الدين منهم: سفيان بن سعيد الثوري ومالك بن أنس وشعبة بن الحجاج وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي وحماد بن سلمة والليث بن سعد وحماد بن زيد وسفيان بن عيينة في جماعة معهم، إلا أن من أشدهم انتقاء للسنن وأكثر مواظبة عليها حتى جعلوا ذلك صناعة لهم لا يشوبونها بشيء آخر ثلاثة أنفس: مالك والثوري وشعبة»[11].

رأيت ضرورة التوطئة لموضوعنا بهذه المقدمة لأن هناك من يعسر عليه فهم بعض القضايا والأحكام التي يمكن إدراجها ضمن هذه الدائرة، والتي لا تخضع للنصوص الجزئية أو التعريفات المجردة.

وليس القصد الإساءة لأحد، وإنما هي محاولة للفهم وخروج من بعض الأطواق الضيقة التي استحكمت حلقاتها على نفر من المهتمين الذين يحلو لهم الخوض في هذا الميدان الوعر، والذين أشاعوا نمطا من التفكير غير سليم.

فالذي يترصد للأحكام الاجتهادية الصادرة من هذا العالم أو ذاك في مجال التشريع السياسي

مثلا، ثم يكر عليها بالنقض والإبطال -بمجرد أن هذا الأمر المفتى فيه لم يحدث في عصر الرسالة والخلفاء الراشدين، أو لأنه مرتبط بمجتمع أو وضع غير إسلامي، أو لأن النصوص الجزئية من كتاب وسنة لا تدل عليه ولا تسعف في التأصيل له- يجهل أو يتجاهل أسرار التشريع، ويرسخ دعوى العطالة الفكرية والشلل التشريعي اللذان يرمى بهما الفقه والفقهاء.

والذي يستهويه علم الحديث فيسارع إلى كتب التراجم والرجال للحكم على النصوص -من خلالها فقط- بالصحة أو الضعف يسيء إلى منهج المحدثين المتكامل، ويغفل جوانب أخرى مهمة ينبغي الإلمام بها، بل يرسخ دعوى عريضة وقديمة بأن أتباع هذا الفن أغوتهم الأسانيد فتلهوا بها، وأعيتهم المتون أن يبحثوا فيها فأعرضوا عنها.

وهناك مسألة لا بد من الإشارة إليها وتوضيحها، فالذي يتمسك بالتعريفات المجردة بعيدا عن تطبيقاتها ومباشرة القوم لها لا يبعد أن يقع في محذور أشد، ويتطاول -من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر- على أرباب هذا العلم وصناعه، فضلا عن المخالفة المنهجية التي يحاكم من خلالها صنيع المتقدمين -فرادى ومجتمعين- إلى قوالب وقواعد تعارف عليها المتأخرون واستقر عليها الوضع العلمي، جمعا لأشتات هذا الفن أو ذاك، ولملمة لتفاصيله وأوزاعه.

وسأمثل لما أدعيه بما ذكره الحافظ ابن حجر من ضرورة أن يزاد في تعريف الحديث الصحيح ما يشير إلى الصحيح لغيره -بالهيئة الاجتماعية- وتعقيب أحد المحققين الأفاضل على كلامه.

قال الحافظ: «...وإنما قلت ذلك لأنني اعتبرت كثيرا من أحاديث الصحيحين فوجدتها لا يتم الحكم عليها بالصحة إلا بذلك. (أي بالمجموع) ومن ذلك حديث أبي بن العباس بن سهل بن سعد عن أبيه عن جده -رضي الله تعالى عنه- في ذكر خيل النبي ﷺ.

وأبي هذا قد ضعفه -لسوء حفظه- أحمد بن حنبل ويحي بن معين والنسائي، ولكن تابعه عليه أخوه عبد المهيمن بن العباس... وعبد المهيمن أيضا فيه ضعف فاعتضد. وانضاف إلى ذلك أنه ليس من أحاديث الأحكام، فلهذه الصورة المجموعية حكم البخاري بصحته»[12].

عقب المحقق الفاضل بملاحظتين فقال في الأولى: «قول الحافظ في عبد المهيمن: (فيه ضعف) فيه تساهل، والصواب أن يقال: ضعيف، والفرق بين العبارتين واضح، وقد وصفه الحافظ في التقريب بضعيف، ووصفه الذهبي بواه. فمن هذا حاله لا يقال في وصفه: فيه ضعف»[13].

وقال في الثانية: «في الحكم على هذا الحديث بالصحة -ومداره على أبي بن العباس وأخيه عبد المهيمن وهما ضعيفان- نظر، وهو خلاف المقرر في علوم الحديث(؟) لأن ما هذا حاله يحكم له بالحسن إن كان هناك تسامح، لأن عبد المهيمن في هذا الحديث شديد الضعف حيث قال الذهبي: إنه واه، وعلى هذا فمن يتحرى الدقة لا يعتبر بمثله ولا يعضد به غيره»[14].

ولست أدري هل الاعتراض على البخاري أو على ابن حجر أو عليهما معا؟ وكلاهما من أركان هذا العلم في زمانه، ومن الذي يقرر في علم الحديث إن لم يكن البخاري في الأولين وابن حجر في الآخرين؟

إن هذا التعقيب مثال يندرج ضمن مسلك شائع يتصرف أصحابه تحت وطأة بعض التعريفات المتأخرة، فيزنون أقوال وأحكام الأوائل بميزان المتأخرين، غير آبهين بالتوسع الذي يحصل غالبا في التطبيقات، وناسين أن هذا الأمر إنما هو اجتهادي، ولا تتأتى فيه الأحكام النهائية أو التحكم في استعمالات الألفاظ والأحكام المرتبطة بالمناهج إلا بالقدر الذي يمكن الباحث من ترجيح هذا الأمر أو ذاك، في فضاء تتسع فيه الآراء والاجتهادات، لكن تحكمه الضوابط والقواعد البينات.

من القضايا التي يشملها التخصص. وتحتاج إلى فهم وعناية، ولا تستوعبها عقول بعض الدارسين في علوم المصطلح: أن يعمل بحديث لا يصح إسناده، بل يكتسب من القوة و القبول ما ليس للحديث الصحيح ذي الإسناد المنفرد، وذلك بسبب أن الأمة تلقت هذا الحديث الضعيف بالقبول وعملوا به من غير نكير. فما حقيقة هذا الأمر؟ وما هي حدوده وشرائطه؟ وهل يرتقي الحديث الضعيف إلى الصحة الاصطلاحية إذا عضده قبول أو عمل؟ وهل معنى ذلك أن يستغنى -جزئيا على الأقل- عن الإسناد الذي هو خصيصة هذه الأمة؟ وما الفرق بين هذا الأمر وبين الأحاديث المشتهرة على الألسنة والتي حكم عليها بالضعف والرد على الرغم من شهرتها وذيوعها؟

سنحاول الرد على هذه الأسئلة من خلال ذكر بعض أقوال الأئمة في هذا المجال، ثم التركيز على أقوال الحافظ ابن عبدا لبر، باعتباره من ضمن الذين أشير إليهم في معرض ذكر هذه القضية، ولأنه يعد من أكثر من خاض في هذه المسألة.

ولعل أشهر من أشير إليه فيها هو الإمام الشافعي، حيث ذكر كلامه باختصار شديد، وسأورده كاملا كما ورد في الرسالة. وقد يكون الإمام مالك أول من قال بهذا الرأي لو صح ما

نسب إليه، فقد أورد ابن الهمام الحنفي في كتاب الطلاق حديثا عن طلاق الأمة ورد على من ضعفه بشهرة العمل به، وختم الكلام بقوله: «وقال مالك: شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده»[15].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: ((لا وصية لوارث، ولا يقتل مؤمن بكافر)). ويأثرونه عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل المغازي.

فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين.

قال: وروى بعض الشاميين حديثا ليس مما يثبته أهل الحديث، فيه: أن بعض رجاله مجهولون، فرويناه عن النبي منقطعا.

وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاما وإجماع الناس.

أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: ((لا وصية لوارث)). فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي أن ((لا وصية لوارث)): على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة، مع الخبر المنقطع عن النبي، وإجماع العامة على القول به»(16).

وقال ابن القيم: «ويدل على هذا أيضا ما جرى عليه عمل الناس قديما وإلى الآن من تلقين الميت في قبره، ولولا أنه يسمع ذلك وينتفع به لم يكن فيه فائدة وكان عبثا، وقد سئل عنه الإمام أحمد رحمه الله فاستحسنه واحتج عليه بالعمل.

ويروى فيه حديث ضعيف ذكره الطبراني في معجمه من حديث أبي أمامة... فذكر الحديث ثم قال: فهذا الحديث وإن لم يثبت فاتصال العمل به في سائر الأمصار والأعصار من غير إنكار كاف في العمل به»[17].

و قد أدرج اللكنوي والتهانوي صنيع الترمذي ضمن هذا الباب حيث تكرر منه إيراده لأحاديث في أسانيدها مقال، ثم قوله بعد ذلك بأن العمل عليها عند أهل العلم، فمن ذلك الحديث المشار إليه سابقا حول طلاق الأمة الذي رواه القاسم عن عائشة، والذي قال الترمذي عقبه: «حديث عائشة حديث غريب، لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر لا نعرف له في العلم غير هذا الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وهو قول سفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق»[18].

وقال الحافظ ابن حجر: «من جملة صفات القبول التي لم يتعرض لها شيخنا أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث، فإنه يقبل حتى يجب العمل به. وقد صرح بذلك جماعة من أئمة الأصول.

و من أمثلته قول الشافعي رضي الله عنه: وما قلت من أنه إذا غير طعم الماء وريحه ولونه: يروى عن النبي ﷺ من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله، ولكنه قول العامة لا أعلم بينهم فيه خلافا.

وقال في حديث: لا وصية لوارث: لا يثبته أهل العلم بالحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخا لآية الوصية»[19].

قال الحافظ السخاوي: «وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح، حتى إنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعي رحمه الله في حديث: ((لا وصية لوارث)): إنه لا يثبته أهل الحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول، وعملوا به حتى جعلوه ناسخا لآية الوصية»[20].

قال الحافظ السيوطي: «...وكذا ما اعتضد بتلقي العلماء له بالقبول، قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح.

قال ابن عبد البر في الاستذكار -لما حكى عن الترمذي أن البخاري صحح حديث ((هو الطهور ماؤه))-: «وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، ولكن الحديث عندي صحيح، لأن العلماء تلقوه بالقبول».

وقال في التمهيد: روى جابر عن النبي ﷺ: ((الدينار أربعة وعشرون قيراطا)) قال: «و في قول جماعة العلماء وإجماع الناس على معناه غنى عن الإسناد فيه».

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: «تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند أئمة الحديث بغير نكير منهم».

وقال نحوه ابن فورك وزاد: بأن مثل ذلك بحديث ((في الرقة ربع العشر، و في مئتي درهم خمسة دراهم))

وقال أبو الحسن بن الحصار في [تقريب المدارك على موطأ مالك]: «قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب، بموافقة آية في كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيحمله ذلك على قبوله والعمل به»[21].

وقال السيوطي أيضا في [التعقبات على الموضوعات] بعد أن ذكر حديث حنش السابق: ((من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر)): «أخرجه الترمذي وقال:

العمل على هذا عند أهل العلم، فأشار بذلك إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم.

وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله»[22].

من خلال النصوص السابقة يمكن تقييد الملاحظات التالية:

أولا: الحديث الضعيف الذي تتلقاه الأمة أو علماؤها بالقبول يعمل به -بموجب هذا القبول- حتى ولو كان إسناده ضعيفا، وأهم ما يستند إليه أنصار هذا الرأي وأصحاب النقول السابقة هو كلام الإمام الشافعي ثم كلام الحافظ ابن عبد البر، وأهمية ما نسب إلى الأول هو كونه من أئمة المتقدمين بل إمام الأصوليين، وأهمية ما نسب إلى الثاني تأتي من كونه حافظ المغرب في زمانه، ومن أكثر العلماء ذكرا وتأكيدا على هذه المسألة في كتبه كما سنرى. هذا بالإضافة إلى إشارة ابن القيم ونسبته هذا الأمر للإمام أحمد، وكذا ما نقله السيوطي عن الإسفراييني وابن فورك وابن الحصار في طائفة من أئمة الأصول أشار إليهم الحافظ ابن حجر ولم يذكرهم بالاسم.

الثانية: وتختلف عبارات القوم في التعبير عن درجات هذا العمل، فبينما يرقى إلى الوجوب كما في عبارة الحافظ ابن حجر، فإنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به كما هي عبارة السخاوي استنادا إلى كلام الشافعي وصنيعه مع حديث: ((لا وصية لوارث)).

الثالثة: ومع قبول هذا الحديث الضعيف والعمل به، هل يبقى على ضعف إسناده أو يتقوى حتى يصل إلى درجة الصحة؟

الحافظ السيوطي وحده الذي صرح -تبعا لابن عبدا لبر- بأن مثل هذا الحديث يحكم له بالصحة، وإن كان صنيع الحافظ ابن حجر يوحي بذلك من خلال استدراكه هذا الأمر على الحافظ العراقي عقب الكلام على الحديث الصحيح والحسن وما يتعلق بهما.

لكن قال الشيخ أبو غدة رحمه الله: «...ويكون ذلك العمل تصحيحا له كما صرح به الحافظ بن حجر في نكته؟ على مقدمة ابن الصلاح، ونقله عن جماعة من أئمة الأصول، ويفهم هذا من قول تلميذه السخاوي هنا: (حتى إنه ينزل منزلة المتواتر)»[23].

وقال الشيخ محمد أنور شاه كشميري في فيض الباري على صحيح البخاري: «...وبحث فيه ابن القطان أن الحديث الضعيف إذا انعقد عليه الإجماع هل ينقلب صحيحا أو لا؟ والمشهور الآن عند المحدثين أنه يبقى على حاله؛

والعمدة عندهم في هذا الباب هو حال الإسناد فقط. فلا يحكمون بالصحة على حديث في إسناده راو ضعيف.

وذهب بعضهم إلى أن الحديث إذا تأيد بالعمل ارتقى من حال الضعف إلى مرتبة القبول، وهو الأوجه عندي وإن كبر على المشغوفين بالإسناد»[24].

وقال ظفر أحمد التهانوي: «قد يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول، وإن لم يكن له إسناد صحيح»(25).

الهوامش

(1) إعلام الموقعين: (219/1).

(2) خصائص التشريع الإسلامي: الدريني: ص: (10) الهامش: (2) نقلا عن قواعد الأحكام.

(3) إعلام الموقعين: (219/1).

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

(6) خصائص التشريع الإسلامي: ص: (11).

(7) المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ابن قيم الجوزية: (43-44).

(8) فتح المغيث: السخاوي: (272/1).

(9) شرح نخبة الفكر: ابن حجر العسقلاني: (82-83).

(10) الباعث الحثيث: ص: (37).

(11) كتاب المجروحين: ابن حبان: (40/1).

(12) النكت على كتاب ابن الصلاح: ابن حجر العسقلاني: (417/1-418).

(13) المصدر السابق: (1/ 418) الهامش: (5).

(14) المصدر السابق: الهامش: (6).

(15) شرح فتح القدير: ابن الهمام الحنفي: (349/3)وانظر الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة لمحمد بن عبد الحي اللكنوي: ص: (232).

ومما قاله ابن الهمام في هذا المجال: «وفي الدارقطني قال القاسم وسالم: عمل به المسلمون» أي بالحديث السابق، وفي هذا الاستدلال نظر، فالكلام كما ورد عند الدارقطني: «...وكذلك رواه ابن وهب عن أسامة بن زيد عن أبيه عن القاسم وسالم قالا: ليس هذا في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولكن عمل به المسلمون» المصدر والمرجع السابقان، فأنت ترى بأن الاستدلال بهذا النص فيه نوع تساهل، فالمسألة هي في العمل أو الشهرة مع وجود الحديث الضعيف والنص المنسوب إليهما فيه تصريح بعدم وجود نص على الإطلاق.

(16) الرسالة: الشافعي: (139-142).

(17) الروح: ابن قيم الجوزية: ص: (13).

(18) سنن الترمذي: (3/479).

(19) النكت على كتاب ابن الصلاح: (1/494-495) وانظر كلام الشافعي في: كتاب الأم: (1/26-27) في الهامش.

(20) فتح المغيث: (1/333).

(21) تدريب الراوي: السيوطي: (1/67-68) وستتم الإحالة على كلام الحافظ ابن عبد البر في كتابيه -المشار إليهما- بالتفصيل لاحقا.

(22) الأجوبة الفاضلة: ص: (229) وانظر: قواعد في علوم الحديث: ظفر التهانوي: ص: (61-62).

(23) الأجوبة الفاضلة: ص: (52) الهامش: (1).

(24) المرجع السابق: ص: (237).

(25) قواعد في علوم الحديث: ص: (60).

ومما يجدر التنبيه عليه أن كلا من اللكنوي والتهانوي مع محقق كتابيهما الشيخ عبد الفتاح أبي غدة قد عنوا عناية خاصة بهذه المسألة الحديثية من حيث الجمع والتأصيل. وقد أفدت كثيرا من عملهم هذا.

إرهاب الاستعمار الفرنسي في الجزائر

د. عمّار مساعدي

مدير المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

بشكل موضوع الإرهاب في الوقت الحاضر؛ موضوعا من موضوعات الساعة الأكثر أهمية في العلاقات الدولية، لما له من انعكاسات خطيرة على المجتمع الدولي سياسيا واقتصاديا وفكريا، وقد أضفت هذه الأهمية على الإرهاب، اهتماما خاصا؛ فجعلت منه موضوعا جديرا بالدراسة الجادة للكشف عن حقيقته، والعمل على كبح جماحه المهددة للإنسانية جمعاء.

وما يلفت الانتباه في هذا المجال هو، أن ظاهرة الإرهاب لم تكن ممارستها مقصورة على فرد، أو على مجموعة من الأفراد، أو على شعب من الشعوب، بل قد شملت دولا وجماعات شتى؛ منها من يدين بديانات سماوية؛ ويدعي التمسك بمثلها العليا، ومنهم من يؤمن بإيديولوجية معينة يسعى لإرغام الناس على اتباعها، ومنهم من يريد احتراف الإرهاب واتخاذه وسيلة للارتزاق والكسب.

غير أن ما يجب أخذه في الحسبان عند دراسة موضوع الإرهاب، هو ضرورة الوقوف عند بعض المحطات التاريخية التي تكونت فيها البذور الأولى للإرهاب، والاسترشاد بالخلفية التاريخية لهذه الظاهرة لاستخلاص العبر منها، حتى نتمكن من فهم هذا الوباء فهما صحيحا، ومن ثم علاجه علاجا وافيا وشافيا.

وفي هذا الصدد، تستعيد ذاكرة الشعوب الإسلامية مواقف الدول الغربية المسيحية، ورجال الدين اليهود الذين سجل لهم التاريخ سبق تأجيج العداء بينهم وبين الأمة الإسلامية، وكانت الحروب الصليبية محطة رئيسية في مسيرة الغرب المسيحي، وعرف العالم كله مدى تناقض المسيحيين واليهود مع نصوص التوراة والإنجيل التي جاء بهما موسى وعيسى عليهما السلام، ذلك التناقض الذي نما مع الزمن ودفع ببعض المسيحيين واليهود إلى قناعة تامة، أن من واجبهم الديني قتل المسلمين، أو محاصرتهم، أو إهانتهم

وذلك أضعف الإيمان عندهم، ففي هذه المحطة تم وضع اللبنات الأولى للإرهاب الدولي من قبل رواد الحروب الصليبية عندما قام الصليبيون بقتل وذبح المسلمين؛ خلافا لأعراف الحرب وقواعده في تلك الفترة.

ولم تكن تلك المحطة هي الأخيرة في مسلسل الإرهاب الأصولي المسيحي اليهودي ضد المسلمين، فبالأمس القريب مارست دولة مسيحية عملا إرهابيا على شعب مسلم آمن في بلده، فكان الجاني هو حكومة فرنسا، والمجني عليه الشعب الجزائري، وفي هذه المحطة شهد العالم أجمع بشاعة الأعمال الإرهابية التي مارستها الجماعات الإرهابية الفرنسية في الجزائر، وفي هذا المجال قد لا يروق هذا الكلام بعض رجال السياسة والقانون، وقد لا تصنف الأعمال الوحشية المرتكبة في الجزائر في دائرة الأعمال الإرهابية. لكونها أعمالا ارتكبت أثناء الحرب.

ولإزالة اللبس حول تلك الأعمال والكشف عن ما يعد عملا إرهابيا وما لا يعد كذلك، فإننا سنلقي الضوء على مفهوم الإرهاب أولا، ثم نتعرض ثانيا للأعمال الإرهابية الفرنسية في الجزائر بشيء من التفصيل.

مفهوم الإرهاب:

الإرهاب مصطلح يطلق على كل عملية إجرامية يرتكبها شخص أو مجموعة أشخاص في حق المجتمع لتحقيق هدف معين؛ وقد احتل هذا الموضوع مساحة واسعة في الإعلام الغربي؛ حتى ليخيل للقارئ أنه موضوع جديد في العلاقات الدولية، واستغلته الدول الغربية بصفة أساسية، واتخذته مطية لها تمتطيه حيثما شاءت، وذهب الأمر بالعديد من هذه الدول إلى تنصيب نفسها قاضيا في هذا الموضوع، أسندت لنفسها مهمة تكييف كل حادثة أو واقعة تحدث أو تقع في أي مكان من العالم، ووصفها بالعمل الإرهابي متى شاءت وفقا لمنظارها الخاص عندما يخدم ذلك مصلحتها بأي شكل من الأشكال؛ كما سمحت لنفسها من جهة أخرى، بوصف أي شخص يقوم بأعمال معينة، أو ينشط أنشطة خاصة، على أنه شخص إرهابي، وخاصة إذا كانت تلك الأعمال أو الأنشطة تمس بمصالح تلك الدول، وأجازت في المقابل؛ الأعمال المروعة التي اقترفتها في حق الشعوب من إبادة، وقتل، وحرق، وسطو، واعتبرتها أعمالا مشروعة ما دام الهدف منها حسب زعمها هو تمدين الشعوب المتخلفة؛ وقد اعتبرت تلك الجرائم واجبا وطنيا وفرضا مفروضا عليها ما دام الغرض منها هو تحقيق أهداف دينية.

أما أعمال المقاومة المسلحة ضد العدوان الأجنبي فهي أعمال إرهابية في نظر الدول

الغربية الاستعمارية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبارها واجبا وطنيا لصد العدوان.

وفي سياق الكلام عن الإرهاب والإرهابيين، وفي خضم هذه الأعمال المرتكبة سابقا والمتزايدة حاليا والمكيفة عند البعض على أنها أعمال إرهابية، ولدى البعض الآخر على أنها شكل من أشكال المقاومة أو الثورة على عدو مغتصب، أو جهاد في عدو كافر؛ وفي ظل الجدل القائم حول مفهوم الإرهاب وموضوعه، سنحاول في هذه الدراسة تحديد المعنى الحقيقي للإرهاب، والأشخاص الممكن وصفهم بالإرهابيين، والأعمال التي يمكن عدها من الأعمال الإرهابية، وكذلك الأنشطة الممكن وصفها بالنشاطات الإرهابية.

1. الإرهاب لغة واصطلاحا:

أ. الإرهاب لغة:

إن كلمة "إرهاب" لغة مشتقة من فعل "رهب"، "يرهب"، "رهبة"، بمعنى خاف، يخاف، خوفا، ويقال؛ أرهبه، ورهبه، واسترهبه، أي أخافه وفزعه[1].

جاء في سورة الأعراف قوله عزّ وجل ﴿. . .واسترهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم﴾[2] بمعنى أرهبوهم وخوّفوهم، أي بالغوا في إرهابهم[3].

ولفظ "استرهب" ذاته لفظ مصور، (فالسحرة) استجاشوا إحساس الرهبة في الناس وقسروهم عليه قسرا[4] ويتضح من خلال ما تقدم أن كلمة الإرهاب تعني في أبسط معانيها التخويف.

ب. الإرهاب اصطلاحا:

أما الإرهاب اصطلاحا فهو: صفة لمن يلجأ إلى ارتكاب أعمال عنف ذات الطابع العدواني ضد المجتمع، ومن ثم فإن الإرهابي -وفقا لما تقدم- هو كل شخص يعتمد أعمال العنف أسلوبا لتحقيق أهداف معينة، وقيل إن الإرهاب صفة لمن يلجأ إلى الإرهاب لإقامة سلطته، وأن الحكم الإرهابي نوع من الحكم الذي يقوم على الإرهاب والعنف تعمد إليه بعض الحكومات أو جماعات ثورية[5].

2. الإرهاب في الفقه الدولي:

حاول الفقه الدولي حصر مدلول جرائم الإرهاب. فأسفرت محاولات الفقهاء على العديد من التعاريف لظاهرة الإرهاب[6].

وقد كان للمظاهر المختلفة التي تتخذها هذه الظاهرة أثر عظيم في صعوبة وضع تعريف دقيق للإرهاب، الأمر الذي أدى في النهاية إلى عدم دقة التعاريف التي ساقها بعض الفقهاء في هذا

الأمر لظاهرة الإرهاب، باعتبارها ظاهرة إجرامية وحشية مقترنة بدوافع متعددة ومختلفة.

غير أن ذلك لم يمنع "سالدانا" "SALDANA» وهو أستاذ في القانون الجنائي في إحدى الجامعات الإسبانية، من وضع تعريف للإرهاب، فقد عرفه عام 1936 على أنه: «كل جنحة أو جناية، سياسية أو اجتماعية، يؤدي ارتكابها أو الإعلان عنها إلى إحداث ذعر عام ويخلق بطبيعته خطرا عاما» .ويضيف الأستاذ "SALADANA" تعريفه للإرهاب في مفهومه الضيق للقانون الجنائي قوله: «هو كل عمل إجرامي يرتكب فقط أو بصفة رئيسية لنشر الذعر وذلك باستخدام وسائل تسمح بخلق حالة من الخطر العام ويكون الهدف منها نشر فكرة؛ أو لخدمة سياسة ثورية» [7].

أما "إيريك دافيد" «Eric David» فيعرف الإرهاب على أنه: «أي عمل من أعمال العنف المسلح الذي يرتكب لتحقيق أهداف سياسية أو فلسفية أو إيديولوجية أو دينية» [8].

وظاهر من هذا التعريف الذي ساقه "إيريك دافيد" أنه يريد حصر الحالات التي يعد فيها العمل المرتكب عملا إرهابيا، وحصر كل عمل إرهابي المراد منه تحقيق هدف سياسي، أو فلسفي، أو إيديولوجي أو ديني، غير أننا نرى إلى جانب هذه الأهداف،-أنه قد يكون هدف بعض الإرهابيين اقتصاديا، كأن تستغل بعض الدول أو بعض الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات؛ أو بعض الجهات المشبوهة أوضاع دولة معينة، وتكوّن فيها جماعات مرتزقة يتم تكليفها بالقيام بأعمال إرهابية بطريقة عشوائية؛ لإرهاب الشعب وزعزعة كيان تلك الدولة، بهدف إحكام السيطرة عليها اقتصاديا، وفي مثل هذه الحالة فإن الدول أو الشركات أو المؤسسات الأجنبية المديرة والمنفذة للإرهاب، عادة ما تتولى تمويل الجماعات الإرهابية وتشجيع أعمال الإرهاب، فهي التي تمد الإرهابيين بالمال والسلاح في شكل استثمار غير معلن عليه، لأن أرباحها في نهاية المطاف كبيرة جدا سواء كان ذلك من عائدات السلاح، أو من المشاريع الممكن إعادة إعمارها بعد نهاية موجة الإرهاب، فقد تحصل الجهات التي كانت من وراء الإرهاب مؤسسات أو شركات عامة أو خاصة على استثمارات هائلة؛ لم تكن لتحصل عليها لولا الإرهاب الذي مر من هناك ذات يوم.

أما "ولكنسون "WILKINSON" فيعرف الإرهاب على أنه: «نتاج العنف المتطرف الذي يرتكب من أجل الوصول إلى أهداف سياسية معينة يضحي من أجلها بكافة المعتقدات الإنسانية والأخلاقية» [9].

وإلى جانب هذه التعاريف توجد تعاريف كثيرة[10] تجمع كلها على أن الإرهاب عمل لا أخلاقي يخالف السلوك البشري القويم، ويتناقض مع كل الأديان في كل زمان ومكان، وأنه عمل إجرامي معاقبا عليه، غير أن ما يستوجب الوقوف عنده في هذا المجال هو تأخر المجتمع الدولي في إحساسه بخطر هذه الظاهرة وخاصة الدول الغربية التي لم تشعر ولم تحس بهذا الخطر إلا في السبعينات، عندما أدركت أن هذه الظاهرة ما فتئت تتسع دائرتها يوما بعد يوم.

لقد أدركت العديد من الدول الغربية وجود أعمال إجرامية ذات طبيعة إرهابية منذ المؤتمر الدولي الأول لتوحيد القانون الجنائي المنعقد في "وارسو" في نوفمبر 1927م رغم أن أعمال هذا المؤتمر لم تتعرض بصراحة في أعماله إلى مصطلح الإرهاب إلا أنها تعرضت لأعمال يمكن تسميتها بالنشاط الإرهابي. وهي في مجملها أعمال كانت تشكل خطرا عاما في أوروبا الوسطى، نتيجة لبعض الاعتداءات التي كانت تقع على خطوط السكك الحديدية آنذاك وخاصة في تشيكوسلوفاكيا سابقا[11].

والحقيقة أن الإرهاب ظاهرة ليست بالحديثة على المجتمع الدولي فقد عاشتها الأمم والشعوب منذ أمد بعيد، كانت أهم مظاهر الإرهاب قديما مجسدة في عمليات الإبادة والقتل الجماعي للشعوب. واستمرت هذه الأعمال بأشكال مختلفة ومتعددة إلى يومنا هذا، وما يلفت الانتباه في الموضوع هو تعدد الأعمال الإرهابية بتعدد الإرهابيين وتعدد أهدافهم واختلافها، وهذا التعدد والتجدد اللانهائي للأعمال الإرهابية هو الذي دفعنا إلى القول، إن الإرهاب ليس واحدا، وإنه أنواع عديدة.

3. أنواع الإرهاب:

إذا كانت الصعوبات التي تواجه فقهاء القانون الدولي لوضع تعريف جامع مانع للإرهاب ترجع أساسا إلى تعدد واختلاف الصور والأشكال التي تنتهج من قبل الإرهابيين عند تنفيذهم لعملياتهم الإرهابية؛ فإن ذلك يعني أن الإرهاب ليس نوعا واحدا؛ بل أنواع عديدة تبعا لنوع العمل الإرهابي المرتكب؛ ومن ثم فإن الإرهاب قد يكون إرهابا دمويا، وقد يكون إرهابا اقتصاديا، كما يمكن أن يكون ثقافيا أو فكريا أو دينيا وسوف نوجز هذه الأنواع فيما يلي:

أ. **الإرهاب الدموي**: هو العمل الذي يرتكبه الإرهابيون ضد الأشخاص مثل عمليات الاعتداء على السلامة الجسدية؛ كالاغتيالات الموجهة ضد رموز السلطة من الموظفين والسياسيين، وقوات الأمن العام للدولة،

وأعضاء البعثات الدبلوماسية والقنصلية، والهيئات الدولية والمستثمرين الأجانب، ومدنيين عزل في المدن والقرى والأرياف.

ب- الإرهاب الاقتصادي: هذا النوع من الإرهاب متعدد الصور والأشكال فقد يكون الإرهاب الاقتصادي دوليا، كأن تقوم الدول الغنية بانتزاع رخصة محاربة الإرهاب من الأمم المتحدة لفرض حصار اقتصادي على شعب من الشعوب الفقيرة بسبب موقف زعيمه تجاه بعض القضايا الدولية، رغم علم الدول الممارسة للإرهاب الاقتصادي، أن الشعب المحاصر اقتصاديا لا حول له ولا قوة أمام السلطات التي تحكمه، وأبرز مثال على ذلك الإرهاب الاقتصادي الممارس ضد الشعب العراقي، والشعب الكوبي، والشعب الليبي، والسوداني، فهذه الشعوب مورس عليها الإرهاب الاقتصادي من الأطراف الفاعلة في المجتمع الدولي انتقاما من حكامها نتيجة لمواقفهم السياسية.

أما الإرهاب الاقتصادي داخل الدولة، فهو ذلك الإرهاب الذي تمارسه الجماعات الضاغطة اقتصاديا على المواطنين، والمتمثل في تجويع الشعوب عن طريق احتكار السوق الداخلية وفرض أسعار مجحفة في حق السواد الأعظم من السكان، ويمكن للمؤسسات العملاقة الخاصة أن تمارس هذا النوع من الإرهاب وذلك باحتكار الأسواق الداخلية، والتجارة الداخلية والخارجية، وفرض سوق داخل الوطن لا مكان فيه للضعفاء، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد يمارس الإرهاب الاقتصادي بطريقة غير الطرق السابقة، كان يلجأ الإرهابيون إلى عملية تدمير البنى التحتية للاقتصاد الوطني مثل تدمير الممتلكات العامة، وفي بعض الأحيان حتى الممتلكات الخاصة، وتخريب وسائل النقل العام، وإشعال الحرائق في مستودعات الدولة، وإلقاء القنابل وتفجير السيارات المفخخة أمام المصانع والمتاجر والمطارات والسدود والطرق العامة والجسور، أو حرق المزارع وقطع خطوط الكهرباء والهاتف وغيرها.

فهذه الأعمال تعد إرهابا اقتصاديا ضحيته الأولى الشعب، وواضح أن الهدف من كل العمليات السابقة هو إشاعة حالة من الفزع والرعب في صفوف المواطنين، والإخلال بالسير العادي للاقتصاد الوطني.

ج- الإرهاب الديني:

أما بالنسبة للإرهاب في المجال الديني، فإنه يتخذ صورتين الأولى هي ممارسة الإرهاب لأغراض دينية كان يقوم بعض الأفراد أو الجماعات باستخدام الرعب كعمل رمزي الهدف منه التأثير على السلوك السياسي لنظام

الحكم في الدولة، أو التأثير على المجتمع بواسطة وسائل استثنائية تستلزم اللجوء إلى التهديد أو العنف، وعادة ما يوصف هؤلاء الأفراد بالظلاميين والأصوليين، وهو وصف تطلقه الدول الغربية في أغلب الأحيان على المسلمين.

أما الصورة الثانية وعلى خلاف ما سبق فتتجسد في ممارسة أعمال العنف والتهديد بها ضد الأقلية الدينية مسلمة كانت أو مسيحية أو يهودية، ومنعها من ممارسة وتطبيق شعائرها الدينية بكل حرية، مما يولد في نفوس تلك الأقلية شعورا بالظلم والإهانة من قبل الحكم الفردي المتسلط داخل الدولة، أو من قبل الجماعات الضاغطة التي لها نفوذ في سياسة ونظام الحكم، ويمكن أن يتخذ هذا الشكل أعمالا تهدف إلى القضاء على هذه الأقليات الدينية وتصفيتها جسديا كما حدث ويحدث في الشيشان، وبورما، والبوسنة والهرسك، وغيرها كثير في البلدان الإسلامية.

وقد تحدث هذه المظاهر على نطاق واسع كأن تمارس جماعات إرهابية من دولة أجنبية أعمالا إرهابية ضد شعب دولة أخرى، وتقوم بهدم المساجد والكنائس، وتمنع الأفراد من حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية أو ترغمهم على اعتناق دين آخر غير دينهم، كما حدث في الجزائر أثناء ممارسة الإرهاب الفرنسي في الجزائر.

ولتوضيح هذه الصورة بدقة أكثر؛ فإننا سنعرض في الفقرة الموالية تفاصيل ممارسة الإرهابيين الفرنسيين للإرهاب الأعمى في الجزائر بكل أشكاله.

4. ممارسة الفرنسيين للإرهاب في الجزائر.

درجت العادة والعرف على تسمية كل الأعمال المتسمة بالعنف في الوطن العربي والإسلامي بالأعمال الإرهابية متى صدرت من مسلم أو من عربي. وكان لتلك الأعمال تأثير مباشر أو غير مباشر على مصالح الغرب من قريب أو بعيد، وأصبح عرفا لدى الغرب عموما أن العرب والمسلمين بصفة عامة هم من وراء كل حادث من حوادث العنف يقع في أية بقعة من العالم وخاصة إذا وقع ذلك في الدول الغربية.

غير أن محاولة الدول الغربية تأصيل هذه القواعد العرفية في سلوك المجتمع الدولي؛ ستكون فاشلة قطعا؛ لغياب منطق تأصيل هذه الظاهرة في ضحايا الإرهاب أنفسهم، وتبرئة الإرهابيين من إرهابهم لقرون طويلة.

وعلى ضوء هذا المنطق الذي لا يحتاج إلى مقدمات؛ سنبين بعضا من الأعمال الإرهابية التي مارستها إحدى الدول الغربية "فرنسا" ضد

شعب مسلم مسالم هو الشعب الجزائري، وسنبين للقارئ بالحجة الدامغة مدى فظاعة الأعمال الإرهابية التي نفذها الإرهابيون الفرنسيون في الجزائر بكل وحشية في العديد من المجالات.

أ. الإرهاب الدموي الفرنسي في الجزائر

مارست بعض الجماعات الفرنسية أعمالا إرهابية على الشعب الجزائري في مناطق شتى من الجزائر، وكانت تهدف إلى إبادته، وقد فاقت تلك الأعمال الوحشية في فظاعتها جرائم "هولاكو" في بغداد، و"تيمورلنك" في بلاد الشام، و"هتلر" في أوروبا.

ومن أشهر وأكبر الأعمال الإرهابية الدموية التي نفذها الإرهابيون الفرنسيون نذكر على سبيل المثال الجريمة التي دبرها ونفذها الإرهابي "دو روفيقو" على قبيلة بريئة بكاملها في سهل المتيجة جنوب الجزائر العاصمة، فطبقا لتعليمات هذا الإرهابي، خرجت كتيبة من الإرهابيين الفرنسيين من الجزائر العاصمة ليلة 16 أفريل 1832، وداهمت في الفجر قبيلة "العوفية" وهي نائمة في خيامها، وذبح الإرهابيون كل أفراد القبيلة بما في ذلك النساء والأطفال والشيوخ، وبيعت جميع ما اعتبره الإرهابيون غنيمة لقنصل الدنمرك وما بقي من تلك المجزرة المفزعة عرض للبيع في سوق باب عزون بالجزائر العاصمة، وكان يظهر في هذا المنظر الفظيع الذي تقشعر منه الجلود، أساور النساء معلقة في معاصم مقطوعة وأخراص آذان لاصقة في أشلاء اللحم، وقد وزع ثمن هذا البيع على الجماعة الإرهابية التي نفذت الجريمة الإرهابية، وبعد ذلك أصدر الإرهابي "روفيقو" بتاريخ 8 أبريل عام 1832م بلاغا يثني فيه على هذا العمل الإرهابي، ويهنئ الجماعات الإرهابية عن حماسها وذكائها اللذين أظهرتهما في تلك المناسبة[12].

إن مثل هذه الأعمال لم تلق إلا ترحيبا من الإرهابيين الفرنسيين الآخرين الممارسين للإرهاب في الجزائر، فهذا الإرهابي "دومونتانيكا" وهو من أشهر الإرهابيين (اشتهر كقاطع للرؤوس) اعترف في كتابه [رسائل جندي] بالأعمال الإرهابية التي كان يمارسها في الجزائر، حيث جاء في كتابه ما يلي:

«...هذا هو صيد العربي وإلا فلا! صيد يقترف بذكاء وحزم» ويضيف قائلا: «...قد قطعت له رأسه ومعصم يده اليسرى ووصلت إلى المعسكر وقد نصبت الرأس في أعلى حربة وعلقت معصمه في مدك بندقيته، فبعثنا إلى الإرهابي "باراكي" الذي كان معسكرا بقربنا، فابتهج مما رآه»[13].

وغالبا ما كانت ترتكب هذه الأعمال من الأصوليين الظلاميين المسيح الذين يرون أن قتل وذبح المسلمين أمر لا يخالف منطق الأصولية

المسيحية، وهذا ما عبر عنه الأصولي المسيحي السالف الذكر في كتابه |رسائل جندي| حيث قال: «...لا يمكن تصور الرعب الذي يستولي على العرب حين يرون قطع رأس بيد مسيحية»[14].

إن مثل هذه الأعمال الوحشية تنبذها الأخلاق، وتدينها القوانين، ولكن "حكومة فرنسا" مع الأسف الشديد كانت من ورائها؛ رغم الأصوات الناقدة للأعمال الإرهابية التي ترتكب في الجزائر منذ الأيام الأولى للاحتلال الفرنسي للجزائر، لكن الحقيقة أن الحكومة الفرنسية، ألفت المواقف المتناقضة وهي راسخة في التقاليد الفرنسية، فالفرنسيون منهم من كان يمارس الإرهاب ويريق الدماء أنهارا، ومنهم من كان يذرف الدموع غزارا، ومع ذلك فالأمر باق كما هو ولم يتغير أي شيء.

بل وصل الأمر بالعديد من الإرهابيين الفرنسيين إلى التفنن والإبداع في الأعمال الإرهابية وأصبحوا من المنظرين لسياسة الإبادة، ومن بين هؤلاء نذكر الإرهابي بيليسي، والإرهابي "سانت أرنو"، وريشار، و"تروميلي"، و"ماسو"، وبيجار، ودوكاس، وترينيكي، وشاربوني، وغيرهم من سفاكي الدماء، فهؤلاء كانوا يشكلون رؤوس الإرهاب الهمجي، ولم يكن يهدأ لهم بال إلا بعد أن يتأكدوا من تنفيذ عمليات إرهابية في حق الجزائريين، كالقتل، والحرق، والتخريب، والتي ستعود عليهم بالفائدة. فالإرهابي "بيليسي" نال شهرة كبيرة عام 1845 عندما قام بارتكاب جريمة إحراق الأهالي بلا شفقة أو رحمة في مغارات "الظهرة" العمل الذي أسفر عن قتل ما يقارب الألف شخص، وازدادت شهرة هذا الإرهابي لدى الأوساط الفرنسية السائدة والمدعمة للإرهاب في الجزائر؛ عندما قام بالاستيلاء على مدينة الأغواط عام 1852، أين أطلق العنان لعصاباته المجرمة لكي تعيث في الأرض فسادا، وقد أسفرت تلك العملية الهمجية على قتل 2300 شخص منهم النساء والأطفال[15].

هذه بعض العمليات الإرهابية الدموية التي نفذها الإرهابيون الفرنسيون أمام العالم، ولم توصف هذه العمليات بوصفها الحقيقي آنذاك، بل وصفت تلك الأعمال بالصوت المدوي الذي يرفع راية الحضارة الإنسانية. وهذا ما ذهب إليه الإرهابي شارل ريشار **Charles Richard** عندما قال:

«إن المدفع هو الصوت المدوي الذي يرفع راية الحضارة الإنسانية، ويحطم الحدود التي تفصل بين الشعوب، ويرغمها على الاتصال من خلال الفجوة»، ويضيف قائلا: «...ومما لا شك فيه أن الفائدة المحصلة من هذا الاتصال تكلف

الدماء والدموع والآلام، ولكن العبقرية الخلاقة تنبثق من الأنقاض والخرائب...».

وجلي أن مثل هذه المواقف إنما تعبر عن حقيقة واحدة؛ هي العمل على تركيع الشعب الجزائري العربي المسلم عن طريق ممارسة الإرهاب الأعمى، في العديد من المجالات، ومن بينها المجالين الاقتصادي والديني، وسوف نتعرض لبعض من الأعمال الإرهابية التي مورست في الجانب الاقتصادي، ثم نتبع ذلك ما تعرض له الدين الإسلامي من هذه الظاهرة الغربية على الأمم المتمدنة.

ب- الإرهاب الاقتصادي الفرنسي في الجزائر.

لقد زعم الفرنسيون وفي مقدمتهم الإرهابي "دويورمون" أنهم سيحرصون على حرية السكان، وحقهم في ممارسة دينهم والحفاظ على أملاكهم، والبقاء على صناعتهم، وأن تعمل الحكومة الفرنسية على أن لا يعتدي عليها أحد، ولا ينالها أي مكروه. غير أن هذا الالتزام سرعان ما أصبح حبرا على ورق، فبمجرد الانتهاء من كتابة هذا الالتزام، انتهكت الديانة الإسلامية، وانتزعت الممتلكات من أصحابها وخنقت الحريات، وأزهقت الأرواح، وسالت الدماء أنهارا، واغتصبت الأراضي، واغتصب حق الشعب في الحياة، وفي هذا الصدد؛ نورد هذه الفقرة من تقرير جاءت به لجنة تحقيق حكومية إلى الجزائر بعد ثلاث سنوات من الاحتلال والتي جاء فيها ما يلي:

«قد اغتصبنا ممتلكات الأحباس، وحجزنا ممتلكات السكان؛ كنا أخذنا العهد على أنفسنا بأننا نحترمها، اغتصبنا ممتلكات شخصية بدون أي تعويض، بل سولت لنا أنفسنا أكثر من ذلك فأرغمنا أرباب الأملاك التي انتزعناها منهم نزعا، أن يؤدوا بأنفسهم مصاريف هدم منازلهم وحتى مصاريف هدم مسجد من مساجدهم».

وتضيف هذه اللجنة قولها بشأن الإرهاب الدموي الممارس في الجزائر: «قد قتلنا أناسا كانوا يحملون رخص التجول، وذبحنا سكان مدن وقرى مشكوك فيهم، وظهر فيما بعد أنهم كانوا أبرياء، فحاكمنا رجالا مشهورين في البلاد بورعهم وتقواهم، ورجالا محترمين لا ذنب لهم إلا أنهم تشفعوا لدينا دفاعا عن أبناء جلدتهم وتعرضوا لبطشنا وباؤوا بغبضنا»[17].

هكذا كانت فرنسا تنشر الحضارة في إفريقيا بصفة عامة والجزائر بصفة خاصة، كانت حضارتها هي القتل والتنكيل والاغتصاب للأملاك والاعتداء على المقدسات الدينية، كانت تجمع بين السلب والنهب واسترقاق رقاب العباد، ولم يفت حكومة فرنسا أن تحيط هذه الأعمال الإرهابية بهالة قانونية مسخرة لذلك

رجال القانون وأصحاب الحل والعقد لإضفاء الشرعية على كل عمل إرهابي يرتكبه الإرهابيون الفرنسيون في الجزائر، بواسطة قوانين ومراسيم وقرارات إدارية، مثل مرسوم فاتح أكتوبر 1844 المتعلق بعقد الملكية، ومرسوم 1851 المتعلق بالتجمع، ومرسوم 1853 المتعلق بالبحث في الملكية ومرسوم 17 أكتوبر 1833 المتضمن إعطاء الحق لفرنسا لمصادرة الأراضي في كل لحظة، وغيرها كثير.

فهذه المراسيم ذات الطبيعة الإرهابية وجدت في الإرهابي "بيجو" منفذا وافيا ومخلصا لسياسة الإرهاب الاقتصادي في الجزائر، وعاملا مساعدا للجماعات الإرهابية الفرنسية في الجزائر. فمنذ 8 سبتمبر 1830 وفي هذا التاريخ بالذات أصدرت الحكومة الفرنسية أوامرها بالاستيلاء على أراضي وممتلكات الجزائريين عن طريق نزع الملكية ومصادرتها من أصحابها ومنحها للغزاة الوافدين من أوروبا[18].

وفي عامي 1835-1836 قام الإرهابي "كلوزين" بعمل إرهابي فظيع في المجال الاقتصادي عندما صمم على تحويل سهل المتيجة وقراه العمرانية إلى وطن حقيقي للغزاة الأوروبيين الوافدين من مختلف أصقاع أوروبا، وتجريد السكان من ممتلكاتهم وطردهم منها[19].

إن هذا العمل يجسد بصدق الإرهاب الاقتصادي الممارس على الجزائريين أصحاب الأراضي وخاصة الفلاحين، فالفلاحون قبل هذه الأعمال الإرهابية كانوا يمارسون أعمالهم في ظروف جيدة، وكانت أوضاعهم حسنة، غير أن هذه الأوضاع تغيرت عندما بدأت الحكومة والجماعات الإرهابية الفرنسية بانتهاج أساليب إرهابية شتى، ومن بين تلك الأساليب نذكر المرسوم الذي أصدرته الحكومة الفرنسية في 17 أكتوبر 1833 والمتضمن إعطاء الحق للإدارة الفرنسية للاستحواذ على كل قطعة من الأراضي التي تحتاج إليها خلال 24 ساعة بدون تعويض[20].

هذا المرسوم يعد عملا إرهابيا نظرا لطبيعته العدوانية على أصحاب الأراضي، لأنه يحرمهم من حقهم الطبيعي واستفادتهم من تعويض على أراضيهم تعويضا عادلا ومناسبا وفعالا، مثلما تنص على ذلك كل القوانين الصادرة والمطبقة في الدول المتمدينة، وقد تمت بموجب المرسوم السالف الذكر مصادرة أغلب الأراضي الفلاحية، وشملت هذه العملية الإرهابية أراضي الدومين والحبوس "الأوقاف" وضمت إلى دومين "الدولة"[21].

وفي سنة 1873 أصدرت الحكومة الفرنسية مرسوما آخر يحدد ملكية الجزائريين بثلاثة

هكتارات فقط، وأتاح ذلك للإدارة الفرنسية فرصة الاستيلاء التعسفي على باقي الأراضي وإعادة توزيعها على الغزاة المستوطنين[22] وقد كان لهذا العمل الإرهابي أثر بالغ على الشعب الجزائري، يتمثل على الخصوص في انتقال قرابة نصف مليون هكتار من أيدي الجزائريين أصحاب الحق والأراضي، إلى أيدي المستوطنين الفرنسيين بأساليب قسرية وإرهابية رغما على إرادة المواطنين الجزائريين ودون أن يعوضوا عما فقدوه من أملاكهم في الأرض[23].

ففي عام 1900 منحت السلطات الفرنسية الغزاة 687.000 هكتار مجانا. ومن عام 1880 إلى 1908 (أي في ظرف 28 سنة) انتقل من أيدي الجزائريين إلى الغزاة الفرنسيين 450.000 هكتار في ظروف غير طبيعية[24].

ولم تتوقف العمليات الإرهابية في هذا المجال عند هذا الحد، بل زادت هذه الأعمال إرهابا أعمى عندما شجعت الحكومة الفرنسية المستوطنين الغزاة[14] على ممارسة المزيد من الإرهاب الاقتصادي بواسطة العديد من المراسيم والأحكام القضائية المختلفة، وقد وجدت الأعمال الإرهابية في هذا المجال سندا لها في الحكم الذي أصدرته محكمة الجزائر في 20 ماي 1868 والقاضي بعدم السماح للأهالي بموجب المرسوم الصادر في 1846 إثبات ملكيتهم إلا بعد تقديم عقود تستوفي شروطا معينة يحددها المرسوم السابق الذكر، وقد كان الهدف من ذلك هو إتاحة الفرصة للغزاة للاستيلاء على أراضي المراعي الجماعية التي لا توجد لها عقود الملكية[26].

ونتيجة لتطبيق مرسوم 1846 في منطقة الجزائر العاصمة وحدها تمت مصادرة مائتي ألف هكتار من أخصب الأراضي، ولم يبق للأهالي في هذه المنطقة إلا 32 ألف هكتار فقط لا يصلح في معظمها للزراعة[27].

إن هذه الأعمال الإرهابية التي وجدت عند تنفيذها مبررات قانونية من الحكومة الفرنسية قد أثرت تأثيرا بالغا على الشعب الجزائري وقد ترتب عليها نتائج جد خطيرة يمكن إجمال البعض منها فيما يلي:

1- أدت الأعمال الإرهابية السالفة الذكر إلى هبوط تربية الماشية بسبب الاستيلاء على الأراضي التي كانت صالحة للرعي في ضوء المراسيم والأحكام الصادرة من الإدارة الفرنسية في هذا الخصوص.

2- انتشار صفقات البيع والشراء والمضاربة غير المشروعة بالأراضي المنزوعة من الملاك الأصليين وتقسيمها على الغزاة الأوروبيين وانعكاس ذلك على الفلاحين، وأصبحوا خماسين بعد أن كانوا من قبل ملاكين.

3- هجرة الفلاحين بأعداد هائلة إلى المدن المجاورة، وحتى البلدان المجاورة (تونس والمغرب) وإلى أوروبا وخاصة إلى فرنسا للعمل في قطاعات المباني والمناجم وغيرها من الأعمال المرهقة الأخرى[28]، وفي أحيان كثيرا أعمال هينة.

ج. الإرهاب الفرنسي في المجال الديني بالجزائر.

يبدأ الإرهاب الفرنسي في الجزائر من الاعتداء على الأوقاف الإسلامية[29] وعلى القيم والمعتقدات الدينية للشعب الجزائري، وقد اتبعت الحكومة الفرنسية في ذلك أسلوب الترهيب والترغيب، يتمثل الأول في فرض أوضاع معينة بالقوة كمنع الأفراد من أداء الطقوس الدينية، والاستهزاء بمن يؤدونها، والثاني يتمثل في أنها مكلفة بتبليغ رسالة السيد المسيح عليه السلام، بحجة أن الدين المسيحي هو الدين الصحيح، أما الأديان الأخرى فلا معنى لها، ويجب تركها ومن هذا المنطلق عمدت السلطات الفرنسية إلى محاربة الدين الإسلامي في الجزائر بكل الوسائل مستعملة في ذلك أساليب إرهابية وحشية، وكان الدين الإسلامي هو الوحيد الذي يتعرض إلى المراقبة في أوقافه ومساجده وحرية الوعظ والإرشاد فيه بغية القضاء عليه نهائيا.

ولتجسيد هذا العمل الإجرامي على أرض الواقع بدأت السلطات الفرنسية بتنفيذ مخططاتها بواسطة العديد من الإرهابيين الفرنسيين المتواجدين في الجزائر ومن بينهم الإرهابي "دي بورمون" ففي عهد هذا الإرهابي بدأت السيطرة على الأوقاف الإسلامية في الجزائر، رغم أنه هو نفسه الذي وقع معاهدة 5 جويلية 1830 والتي كان قد تعهد فيها باحترام الشعائر الدينية، وعدم المساس بدين السكان وحرياتهم[30].

غير أن الذي حدث هو صدور أمر في 8 سبتمبر 1830 يتضمن الاستيلاء على الأوقاف الإسلامية، ثم تبعه أمر آخر في 07 سبتمبر 1830 يعطي الحاكم حق التصرف في الأملاك الدينية بالتأجير أو الكراء، وأسفرت هذه المراسيم على مصادرة الحكومة الفرنسية للدين الإسلامي، وفرض سيطرتها على الأوقاف، وعلى المساجد في الجزائر ومن ثم مسك رقاب الأئمة والمفاتي والقضاة والموظفين الدينيين الذين يتقاضون مرتباتهم من عائدات الأوقاف[31].

لقد كان هذا العمل عنيفا على الشعب الجزائري غير أن المحنة كانت أعنف عندما هاجمت فرنسا قيم الإسلام العليا ونظامه الاجتماعي بألسنة إرهابيين محترفين لأعمال التشويه والمسخ مما جعل أحد نوابهم الفرنسيين "طوكفيل" يسأم من الأعمال الإرهابية في حق

الإسلام والمسلمين بالجزائر، فهذا النائب الذي تحرك ضميره رغم كراهيته للعالم العربي قال: «إن المجتمع الإسلامي في إفريقيا الشمالية لم يكن غير متمدن، بل ما كانت مدنيته إلا متأخرة وناقصة وكان يحتوي على عدد كبير من المؤسسات الدينية مهمتها البر والإحسان، ونشر التعليم في جميع الوطن، وقد استحوذنا على مداخيلها وحرفنا أهدافنا وقضينا على الجمعيات الخيرية وخربنا المدارس فهدت دعائم العرفان وشتتنا شمل الزوايا... انطفأت حولنا مشاعل العلم فغدت هباء منثورا وأهملنا العلماء والفقهاء فصاروا قوما بورا وقذفنا بالمسلمين في البؤس والجوع فأصبحوا ينادون ويلا وثبورا ثم قذفنا بهم في حالة أكثر همجية مما كانوا عليه فسخطوا علينا أجيالا ودهورا»[32].

هذه الشهادة إن دلت على شيء إنما تدل على فظاعة الأعمال الإرهابية التي مورست على الجزائريين المتمثلة في تشتيت الزوايا وإهمال العلماء والفقهاء وتجويع المسلمين، والاستحواذ على مداخل المؤسسات الدينية، وكانت قيمة الأوقاف التي استولت عليها الحكومة الفرنسية طبقا لإحصاء عام 1869 قد بلغت 2300.000 فرنكا تعطى عائدات سنوية بقيمة 132.912 فرنكا. وقد باعت الحكومة الفرنسية من أملاك الأوقاف ما قيمته 4495839 فرنكا[33].

إن اللجوء إلى مثل هذه الأساليب في القطاع الديني بالجزائر إنما يعبر عن العقلية البُرجوازية الفرنسية المتشبعة بالأفكار الدينية المتطرفة المعادية للدين الإسلامي، والتي ترجمت في قيام هذه البُرجوازية بتحويل المساجد إلى كنائس تنشر المسيحية وتبشر بها في بلد إسلامي مستعملة في ذلك أموال المسلمين، باعثة من مضجعها روح الحروب الصليبية رافعة راية المسيح لمحاربة الإسلام وإن كانت في قرارة نفسها تعبث بكلا الدينين[34].

ومما قاله أحد العابثين في هذا الصدد: «...يجب أن يفهم كل فرنسي...، أن الكفاح الذي يقوم به إخوانه المستوطنون في الجزائر لا هدف له سوى الدفاع عن الوطن (الفرنسي) المشترك وحماية الحضارة المسيحية بأوسع ما تنطوي عليه الكلمة من معنى على أرض إفريقيا»[35].

وتحقيقا لهذه العصبية أقامت فرنسا مدارس خاصة للمبشرين، وقد كانت تلك المدارس من أهم الوسائل الفعالة لنشاط الإرساليات المسيحية التبشيرية لنشر الدين المسيحي في الجزائر وتحويل الجزائريين عن دينهم الإسلامي[36] ولم يقتصر الأمر على التبشير بالمسيحية، بل تجاوز الأمر ذلك حتى أصبح التنصير في الجزائر يتم بالقوة، ففي سنة 1867 - 1868 تم تنصير آلاف الأطفال

اليتامى الجزائريين بالقوة، وقد كان للإرهابي "لافيجري" دور كبير في هذه العملية الإرهابية، حيث أسس جماعة الآباء البيض بالحراش وجعلها مركزا رسميا لها وقام بجمع هؤلاء الأطفال عند وقوع المجاعة الكبرى بالجزائر عام 1867 والتي أسفرت عن موت نصف مليون جزائري، واستغل هذا الظرف لتنصيرهم، وقد ساد الاعتقاد لدى المواطنين الجزائريين بعد ذلك أن التعليم هو محاولة لتنصير أبنائهم[37].

والعملية هذه ليست وليدة ساعتها، بل كانت في مخيلة العديد من اللذين يعتبرون أنفسهم جنود المسيح في إفريقيا، وقد ساعد الإرهابي "بيجو" على تجسيد هذا الحلم بعد أن تولى الحكم في الجزائر، وهذا ما جعل "فيبو" والمؤرخ "بوجلا" يثنيان عليه ثناء لا حد له، وعبر له عن مشاعر الامتنان على ما قدمه من يد المساعدة للجمعيات المسيحية لتمكينها من الاستقرار بالجزائر.

وهذا يدل على وجود تكامل بين الكنيسة والعسكريين الفرنسيين الذين يمارسون الإرهاب في الجزائر، وقد ظهر هذا التكامل والتناسق بمناسبة تنصيب الإخوة " لاتراب La trappe" في سطاوالي عام 1843م[38].

ففي رسالة وجهها الإرهابي "بيجو" للراهب "ريجيس" رئيس هذه الطائفة الدينية، نوه بالعلاقة الموجودة بين الراهب والجندي، وعبر عن يقينه بأن الخصال الحميدة والأعمال الصالحة التي اشتهرت بها طائفة الإخوة "لاتراب La trappe" سوف تساعد على: «استمالة قلوب العرب إلينا بعدما أخضعناهم بقوة السلاح» وتتويجا لهذه المواقف فقد تم وضع الحجر الأساسي بعد (13 سنة فقط من الاحتلال) في 14 سبتمبر 1843 لدير الاخوة "لاتراب" من طرف الإرهابي "بيجو" نفسه وبحضور الإرهابي "مونسينيور دوبوش"[39].

وكان الإرهابي "بيجو" سباقا في الإرهاب الديني عندما مارس عملا إرهابيا في حق أطفال جزائريين أبرياء أيتام وسلمهم للأب "بريمو" قائلا له: «حاول يا أبي أن تجعلهم مسيحيين، وإذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم ليطلقوا علينا النار»[40] وبهذه الطريقة تمت الأعمال الإرهابية على الجزائريين في المجال الديني أقيمت دور للأيتام الجزائريين برعاية المبشرين في كل من حي "ابن عكنون" و"بوزريعة" في العاصمة، و"بطيوة" بالقرب من "أرزيو" في غرب الجزائر، وكلها تعمل بتوجيهات الإرهابي "لافيجري" القائل: «علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية تضاء أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل...تلك هي رسالتنا الإلهية...»[41].

وذهب في نفس الاتجاه الإرهابي "دوفيفيي" (كان سفاحا في الجزائر لا يرحم) إذ جاء في إحدى رسائله: «... فإذا شئنا أن نحضر الشعوب فما علينا إلا أن ننشر أفكار الإنجيل... إن الأفكار هي التي سوف تضمن لنا السيطرة لأن سلاحنا في هذه الحرب هي سلاح الأفكار»[42].

ومن خلال هذه الأفكار والتصورات والممارسات الفرنسية في الجزائر تكامل العمل الإرهابي بين رجال الدين والعسكريين الفرنسيين على الشعب الجزائري لتحويله عن دينه الذي اعتنقه منذ قرون عديدة، ولما كانت هذه الأعمال لم تحقق كل ما كانت الجماعات الاستيطانية الإرهابية تصبو إليه، فقد لجأت إلى عمل آخر لا يقل بشاعة عن سابقه ويتمثل في العمل على محاربة القضاء الإسلامي والمؤسسات الإسلامية لكونها العمود الفقري للدولة الجزائرية المسلمة، ولأنه الرباط القوي الذي يشد أزر هذه الأمة، والصخرة الصلبة التي تحطمت عليها أحلام العصابات الاستيطانية الإرهابية في الجزائر.

فالقضاء الإسلامي كان ينظر في دعاوى الأحوال الشخصية والميراث والدعاوى الجنائية والمدنية والتجارية وغيرها، وكانت له مكانة مرموقة جعلته محل احترام وتقدير من قبل الشعب الجزائري، ومن ثم كانت للقضاة مكانتهم المتميزة نظرا لما لهم من معارف عالية في مختلف علوم الشرع الإسلامي وتوفرهم على شروط النزاهة والالتزام[43].

وسعيا وراء تحقيق الحلم الذي ظل يراود الغزاة مدة طويلة عملت الجماعات المستوطنة الممارسة للإرهاب منذ أن وطئت أقدامها الجزائر على تحقيق العوامل التي من شأنها يمكن أن تنصر الجزائر، وقد رأت في هذا الشأن أن محاربة القضاء الإسلامي والقضاء عليه؛ هو العامل الحاسم لتحقيق الهدف المنشود، وبالفعل فقد أصدرت الحكومة الفرنسية قرارا بعد أربع سنوات من الاحتلال فقط وبالضبط في 10 أفريل 1834 يعطي الحق للمتخاصمين بأن يستأنفوا أحكامهم التي يصدرها القاضي المسلم أمام مجالس الاستئناف التي يتألف كل أعضائها من الفرنسيين المسيح ومن اليهود[44] وتوالى في هذا المجال إصدار القرارات والأوامر ففي فيفري 1841 صدر أمر يقضي بنزع سلطة القاضي المسلم في أحكام الجنايات والجنح وجعلها من اختصاص محكمة الاستئناف الفرنسية وتم تأكيد هذا الأمر بمرسوم 31 ديسمبر 1859[45].

وفي 1866/12/13 صدر مرسوم يفرض على المسلمين حق التقاضي لدى قضاة الصلح الفرنسيين، وتحولت بموجب هذا المرسوم مهمة القضاة المسلمين إلى تنفيذ أحكام قضاة الصلح

فقط، وهذا المرسوم هو الذي حطم القضاء الإسلامي[46].

وبعد ثورة 1871 أعلن الإرهابي "دوقيدون" بضرورة محو شخصية القاضي المسلم. وفي 26 جويلية 1873 صدر قانون نزع من القضاة المسلمين حق النظر في قضايا الملكية والاستحقاق، وفي 28 أوت 1874 صدر أمر بإلغاء المحاكم الإسلامية في منطقة القبائل واستبدالها بجماعات أهلية تعرف باسم "الجماعات القضائية" تحكم وفقا للأعراف والعادات الأهلية دون أحكام الدين. وفي نفس السنة ألغي قضاة الشرع الإسلامي وأرغم الأهالي على التقاضي لدى قضاة الصلح الفرنسيين. وفي 1875 تم إلغاء المجلس الأعلى للقانون الإسلامي، ألغيت المجالس الاستشارية خفضت بصورة تدريجية أعداد محاكم الشرع الإسلامي من 184 إلى 61 محكمة عام 1890[47].

وفي 10 سبتمبر 1885 صدر قرار يحرم على القضاة المسلمين النظر في قضايا العقارات والملكية، وأسندت ذلك إلى قضاة الصلح الفرنسيين. وفي عام 1889 صدر مرسوم 7 جوان المعدل بمرسوم 25 ماي 1892 أعاد تنظيم القضاء الإسلامي وحصر حق القاضي المسلم بالنظر في دعاوى الزواج والطلاق والمواريث.

وفي عام 1896 صدر قرار يخضع المحاكم الشرعية الإسلامية للوالي العام، وعمدت السلطات الفرنسية إلى إسناد وظائف القضاء الإسلامي إلى عملاء لها عديمي الثقافة والمعرفة بالعلوم الإسلامية ويفتقدون لأبسط قواعد الأخلاق، وبقيت أوضاع القضاء الإسلامي في فوضى عارمة طيلة العهد الاستعماري واستمرت العصابات المستوطنة الفرنسية في السياسة التي حددها الإرهابي "دي جيدون" بقوله: «يجب أن يزول القاضي المسلم أمام القاضي الفرنسي إننا نحن الغالبون».

وهكذا تكون فرنسا بحق رائدة من رواد الإرهاب الدولي، مارسوه طيلة 132 سنة في الجزائر، ولا غرابة في أن تصف الآن ما يجري في الجزائر بالأعمال الإرهابية لأنها السباقة في هذا الأعمال، ولا يحق لأحد أن يتجرأ عليها في صحة ما تصفه بالإرهابي أو العمل الإرهابي فأهل مكة أدرى بشعابها.

أما عن حقيقة ما جرى ويجري في الجزائر الآن فلم يكن في نظري إلا أثرا من الآثار السلبية للاستعمار الفرنسي للجزائر. ففرنسا تعرف جيدا أن أذنابها بعد 35 سنة من هزيمتها في الجزائر هم الذين خططوا ودبروا وجندوا ونفذوا الفتنة الكبرى في الجزائر المستقلة.

وإذا كان هذا الموضوع جديرا بالدراسة والكشف عن خباياه فالأجدر أن يكون ذلك في بحث خاص في العدد القادم إن شاء ا لله.

الهوامش

1- ابن منظور. لسان العرب. ط1. بيروت. دار إحياء التراث العربي. 1988. المجلد5. ص337.

2- سورة الأعراف من الآية 116.

3- ابن السعود محمد بن محمد العماي. تفسير أبى السعود. دون ذكر الطبعة. بيروت. لبنان. دار إحياء التراث العربي. المجلد: 3. ص260.

4- سيد قطب. في ظلال القرآن. ط11. بيروت. دار الشروق. سنة 1985. الجزء 9. المجلد: 3. ص 1349.

5- المنجد في اللغة والأعلام. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ط23. سنة 1973. ص282.

6- د/ أحمد محمد رفعت. الإرهاب الدولي في ضوء أحكام القانون الدولي والاتفاقيات الدولية وقرارات الأمم المتحدة. دون ذكر الطبعة. دار النهضة العربية. القاهرة. 1992. ص 193 وما بعدها.

7- د/ مدحت رمضان. جرائم الإرهاب في ضوء الأحكام الموضوعية والإجرائية للقانون الجنائي الدولي والداخلي. القاهرة. دار النهضة العربية. 1995. ص83.

8- **David Eric. « Le Terrorisme en droit international » In réflexions sur la définition et la répression du terrorisme, Editions de l'université de Bruxelles, Brussels, 1974,P125.**

9- د/ أحمد محمد رفعت. الإرهاب الدولي في ضوء أحكام القانون الدولي والاتفاقيات الدولية وقرارات الأمم المتحدة. مرجع سابق. ص193.

10- د/ أحمد محمد رفعت. الإرهاب الدولي. مرجع سابق. ص193 وما بعدها. وانظر د/ مدحت رمضان. جرائم الإرهاب. مرجع سابق. ص82 وما بعدها.

11- LEVASSEUR (G), Les aspects repressifs du terrorisme international, -GUILLAUME (G); LEVASSEUR (G) terrorisme internationale, 1976 1977. P.P. 59-130.

12- فرحات عباس. حرب الجزائر وثورتها. ليل للاستعمار. ترجمة أبو بكر رحال. دون ذكر الطبعة والسنة. مطبعة فضالة. المغرب. ص79.

13- فرحات عباس. ليل للاستعمار. مرجع سابق. ص80.

14- نفس المصدر. ص80.

15- COLONEL PEIN, Lettres familières sur l'Algérie ed, 1893.P393.

16- مصطفى الأشرف. الجزائر الأمة والمجتمع. ترجمة د/ حنفي بن عيسى. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. دون ذكر الطبعة والسنة. 1983. ص336.

17- فرحات عباس. حرب الجزائر وثورتها. ليل الاستعمار. مرجع سابق. ص 92.

18- د/ يحي بوعزيز. سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983. ص9-10.

19- نفس المصدر. ص09.

20- عدى الهواري. الاستعمار الفرنسي في الجزائر. ترجمة جوزيف عبد الله. دار الحداثة. بيروت. ط1. عام 1983. ص60-61.

21- عبد الله جندي أيوب. الاستيطان الفرنسي في الجزائر 1830-1919. رسالة دكتوراه الدولة. جامعة القاهرة. كلية الآداب. غير منشورة. ص275.

22- عبد المالك خلف التميمي. الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي. مطابع الرسالة. الكويت. عدد71. نوفمبر 1983. ص26.

23- عبد المالك خلف التميمي. الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي. مرجع سابق. ص27.

24- عبد الله العروي. المغرب العربي. محاولة في التركيب. ترجمة د/ذوقان قرقوط. بيروت. 1977. ص3

25- يتشكل المستوطنون الغزاة الوافدين من أوروبا من جنسيات مختلفة أهمها:

الأسبان، والإيطاليون، والمالطيون، وسويسريون، ومـن باريس ومرسيليا بفرنسـا، ومن جزر البليـار، وأغلبهم من الصعاليك والمنحرفين وذوي السوابق، وشذاذ الآفـاق. أنظـر د/ يحي بوعزيـز. سياسـة التسلط الاستعماري. مرجع سابق. ص09.

26- عبد ا لله جندي أيوب. الاستيطان الفرنسي في الجزائر. مرجع سابق. ص 278.

27- د/ تركي رابح. التعليم القومي والشخصية الجزائريـة. ط2. الشـركة الجزائريـة للنشـر والتوزيـع. الجزائر. 1981. ص 86 وما بعدها.

28- د/ تركي رابح. التعليم القومي والشخصية الجزائرية. مرجع سابق. ص88.

29- الأوقاف وتعرف باسم "الجبـوس" وهـي الأراضـي أو الهيئـات الأخـرى الـتي توقـف علـى شـؤون العبادات الإسلامية. وكانت عائداتها تصرف على المساجد والموظفين المسلمين وأنـواع أخـرى مـن الأنشطة الدينية.

30- د/ أحمـد الخطيـب. جمعيـة العلمـاء المسـلمين الجزائريـين وأثرهـا الإصلاحـي في الجزائـر. الجزائـر. المؤسسة الوطنية للكتاب. 1985. ص51.

31- أحمد الخطيب. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. مرجع سابق. ص51.

32- فرحات عباس. ليل الاستعمار. مرجع سابق. ص104-505.

33- د/ أحمد الخطيب. مرجع سابق. ص51.

34- فرحات عباس. مرجع سابق. ص105.

35- د/ عبد المالك خلف التميمي. الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي. مرجع سابق. ص90.

36- عبد المالك خلف التميمي. الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي. مرجع سابق. ص90.

37- مصطفى لأشرف. الجزائر الأمة والمجتمع. ترجمة د/ حنفي بـن عيسـى. الجزائـر. المؤسسـة الوطنيـة للكتاب. 1983. ص415.

38- مصطفى الأشرف. الجزائر الأمة والمجتمع. مرجع سابق. ص 275.

39- مصطفى الأشرف. مرجع سابق. ص275.

40- د/ أحمد الخطيب. مرجع سابق. ص55.

41- د/ أحمد الخطيب. مرجع سابق. ص55.

42- مصطفى الأشرف. مرجع سابق. ص 276.

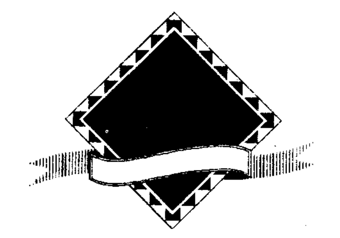
43- د/ أحمد الخطيب. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. مرجع سابق. ص52-53.

44- د/ يحي بوعزيز. سياسة التسلط الاستعماري. مرجع سابق. ص43.

45- د/ أحمد الخطيب. مرجع سابق. ص53.

46- د/ أحمد الخطيب. نفس المصدر. ص53.

47- انظر د/ يحي بوعزيز. المرجع السابق. ص44؛ أ. مصطفى الأشرف. مرجع سابق. ص 53-54.



النظام القانوني الأسري والدستور

د. محمد أرزقي نسيب

أستاذ بمعهد الحقوق والعلوم الإدارية، جامعة الجزائر

إن المجتمع البشري، باعتباره صرحا مشيدا من لبنات (أسر)، تعد هذه الأخيرة قوامه ومؤشر صحته وسلامته، عندما تكون مؤسسة العائلة خاضعة لنظام قانوني محكم؛ يتولى تحديد الأسس والأطر التي تضمن تنظيما وانسجاما لحياة هذه المؤسسة الحيوية.

وفي حقيقة الأمر إن قواعد النظام القانوني للأسرة تطرح إشكالية معقدة بالنسبة للمجتمعات البشرية التي هيمنت على حياتها فكرة فصل الدين عن الواقع الاجتماعي، السياسي، والثقافي، أي سيادة مفهوم اللادينية فيها، الذي يرفض إخضاع نظام الحياة برمته إلى أسس ومصادر غير الأساس البشري المتمثل في "العقلانية" RATIONALITE[1] انطلاقا من ثقافة هذه المجتمعات العلمانية أو بالأحرى من علمنة ثقافتها اعتبر النظام القانوني الأسري قضية بشرية بحتة لا دخل للدين فيها؛ وبالنتيجة فالأحكام المتعلقة بتنظيم الأسرة تعد من المسائل الشخصية (الأحوال الشخصية).

إلا أن الهزات العنيفة التي تتعرض لها الخلية الاجتماعية الأولى في الدول اللائكية شكلت معضلة تهدد كيان المجتمع برمته، نتيجة تذبذب النصوص التشريعية المنظمة للأسرة، وعدم استقرارها؛ في حين أن الثبات والاستقرار في النظام القانوني الأسري، وعدم المساس بمقومات العائلة، وخاصة منهجة الزواج[2] يعد ذلك كله صماما لأمن وسلامة الأسرة والمجتمع.

هذا ولقد أثار تحور الأسرة وعلاقات أفرادها في الدول الغربية قلقا كبيرا في أوساط الباحثين: تفاقم وانتشار ظاهرة المخادنة، بدلا من مؤسسة الزواج الشرعي، تكاثر عدد الأولاد الطبيعيين وتمزق الأواصر بين الأصول والفروع، وغير ذلك من مؤشرات انحلال المؤسسة العائلية في هذه المجتمعات.

وفي هذا الإطار يلاحظ اتجاه تبسيطي Simpliste في البلدان الإسلامية يركز اهتمامه -في المجال الأسري- على ضرورة توفير الظروف والشروط المادية لأفراد العائلة، وتحقيق مستوى المعيشة المرتفع؛ ولكنه يهمل ضرورة البحث عن نظام قانوني ملائم لفطرة الإنسان، الذي يشكل العنصر الأساسي في أي نظام قانوني في المجتمع.

والواقع لو أن المسألة تتعلق فقط، بتوفير شروط الحياة المادية للأسرة، حتى تتحقق سعادتها لكانت الأسرة الغربية أسعد مؤسسة اجتماعية على الإطلاق، نظرا لما تتمتع به من هذه الوسائل، إلا أن القضية لا ترتبط بنقص في الوسائل المادية بقدر ما تتعلق بعدم وجود أنظمة تشريعية -في تلك المجتمعات- تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الإنسان وميوله النفسية ومتطلباته الفطرية.

والحقيقة أن القوانين المنظمة للروابط الأسرية في المجتمعات الغربية تخضع في غالبها إلى الأهواء السياسية أكثر مما تأخذ بعين الاعتبار الاحتياجات الفطرية للإنسان؛ ضمن مؤسسته الاجتماعية الهامّة.

وهكذا كلما وصل حزب سياسي إلى الحكم يجعل من الأسرة وسيلة لكسب المعركة ضد المعارضة؛ مما جعل العائلة عرضة للتغيرات المستمرة وعدم استقرار الأحكام الخاصة بها.

هذا وقد تنبه كثير من ذوي الفكر في فرنسا -مثلا- إلى هذه الظاهرة، حيث تطلق صرخات محذرة من التذبذب التشريعي العائلي؛ كما جاء ذلك على لسان أحد المتخصصين: «إنه بناء حسّاس -العائلة- الذي يشارك في تشييد البلاد؛ إننا نخاطر به بإعادة النظر فيه بصفة مستمرة، ونساهم في عدم استقرار المجتمع. ماذا يعني -بالفعل- النظام القانوني للأسرة الذي يتغير بتغير الحكومات...»[3].

من هذه الملاحظات والاعتبارات يبدو ضروريا الاهتمام بالنظام القانوني للعائلة، بشكل يجنب المجتمع النتائج المترتبة عن النظرة الغربية للقواعد المنظمة والمسيّرة لمؤسسة العائلة، كما أفرزتها التجارب والممارسات في المجتمعات اللائكية.

ونعتقد أن الأسلوب الذي ينبغي اتباعه في هذا الصدد يتمثل أساسا في تحديد ومعرفة طبيعة القوانين التي تحكم كلا من المجتمع (الدستور) والعائلة (النظام الأسري) ثم إبراز مدى سمو كل منهما ضمن الهرم القانوني للدولة.

أولا: طبيعة القواعد الدستورية المنظمة للمجتمع وقواعد النظام الأسري:

في حقيقة الأمر إن محاولة ربط القواعد الدستورية المنظمة للدولة، بوصفها تجسيدا للمجتمع؛ بالقواعد المتصلة بخلية المجتمع الأولى (القاعدية) مسألة ذات شأن كبير، لكون أن كلا

من المجتمع والعائلة يشتبهان في كثير من الخصائص، في كليهما تتشابك العلاقات والمصالح المتبادلة التي تتعارض في كثير من الأحيان؛ مما يستوجب معه إيجاد قواعد تحدد وتنظّم هذه الروابط المتداخلة؛ عن طريق تعيين صلاحيات وواجبات كل من الرئيس والمرؤوس في كل من المجتمع والأسرة. وهذا ما يقودنا بالضرورة إلى ضبط وتحديد طبيعة النظامين الأساسين للمجتمع والعائلة.

1. طبيعة القواعد الدستورية:

أصبح الدستور رمزا للشرعية[4] وقانونا أساسيا للدولة[5] من أجل هذا يمكن اعتبار الدستور مرآة تعكس طبيعة وخصوصيات المجتمع ونظامه؛ وبالنتيجة لا بد من التمسك بالقواعد والأحكام التي يتضمنها حتى نتمكن من توضيح أساليب سير سلطات الدولة من جهة ومعرفة مبادئ الفلسفة السياسية والاجتماعية التي يجسدها؛ الأمر الذي يمكن معه استنتاج القيم المقترحة كمعالم ودليل لتصرفات الحكام والمبادئ والقيم المكونة للنظام العام في المجتمع الذي ينظمه من جهة ثانية. انطلاقا من هذا الاعتبار فإن الدساتير -مهما اختلفت الأنظمة السياسية- تشكل أجوبة مختلفة على أسئلة مماثلة[6] مما يجعل من الدستور -في نهاية الأمر- انعكاسا للقيم والمبادئ التي يؤمن بها المجتمع ويحترمها اعتقادا وتطبيقا؛ وإلا سيصبح الدستور مجرد "حزمة" من الورق الجاف لا روح له. من أجل هذا فالدستور -كظاهرة قانونية- يتجاوز بحثه النطاق القانوني والسياسي المجردين؛ حيث لا يجسد الأحكام التقنية المتعلقة بتسيير هيئات الدولة، وتحديد حقوق وحريات المواطنين فحسب، بل يتضمن القيم والمبادئ الكبرى المهيمنة على حياة الجماعة الثقافية، الاجتماعية والحضارية بوجه عام.

بصيغة أخرى يمكن القول إن الدستور يتضمن أسس النظام للمجتمع، وأساليب حمايته. من هنا يمكن النظر إلى الدستور باعتباره تعبيرا عن النظام العام (الدستور الاجتماعي)؛ أو بصفة وثيقة تقنية تتضمن آليات تنظيم وتسيير أجهزة الدولة الأساسية (الدستور السياسي).

أ. الدستور الاجتماعي:

في حقيقة الأمر إن الدساتير الاجتماعية -بوصفها تعبيرا عن القيم السائدة في المجتمع- تعكس التباين بين المجتمعات البشرية إذ أن لكل مجتمع عبقريته، أسلوبه في الحياة وتنظيم نشاطاته، مهاراته، استعداداته، طاقته وطموحاته[7]. وبالتوفيق بين هذه العوامل المختلفة، أو تغليب أحدها على الآخر تتحدد

طريقة ونمط حياة المجتمع التي تميّزه عن سائر الوحدات الأخرى.

وهكذا ووفقا لما سبق تبرز في كل مجتمع بعض "الثوابت" التي تسجل -غالبا- في ديباجة الدستور أو في مواده الأولى؛ وهذه الثوابت تختلف (على غرار النظام العام) حسب المجتمعات التي تعبر الدساتير الاجتماعية عن رصيدها الحضاري.

وفي هذا السياق تعد القواعد المنظمة للأسرة في بعض المجتمعات وخاصة منها المجتمع الإسلامي من صميم النظام العام كما سنرى لاحقا[8].

وأيا كان الأمر فالثوابت التي يتشكل منها جوهر النظام في أي مجتمع تكتسب احتراما وتقديرا عبر الزمان؛ وتعمل هذه الثوابت بكيفية يمكن معها استنتاج رسم نظري للمجتمع. وهذا الرسم هو الذي يحدد الدستور الاجتماعي للجماعة.

هذا ولما كان الدستور الاجتماعي تجسيدا للعناصر الفكرية، الاجتماعية للمجتمع، يسبق في تكوّنه الدستور السياسي؛ ويظل قائما بالرغم من احتمال تغيير أو تبديل الدستور السياسي.

ب- الدستور السياسي:

إذا كان الدستور الاجتماعي يتكون خارج إرادة الناس فإن الدستور السياسي -على عكس ذلك- فهو اصطناعي، إرادي من صنع الأفراد في المجتمع، ومن هنا فالمقصود من الدستور السياسي ينحصر في الوثيقة المتضمنة للأحكام التقنية، المتصلة بكيفية تنظيم مؤسسة الدولة وما يستلزمه ذلك من تحديد لشكل النظام السياسي، وتعيين الهيئات الرئيسية فيه، وتحديد اختصاصاتها ...الخ وهكذا فالطبيعة الإرادية للدستور السياسي هي التي حدت ببعض الفقهاء الدستوريين إلى اعتبار الدستور الاجتماعي أسمى منه[9]؛ مما يجعل الدستور السياسي عرضة للتغيير كلما دعت حاجة المجتمع إلى ذلك، في حين أن الدستور الاجتماعي يعبر عن استقرار المجتمع في مكوناته الفكرية والحضارية.

بعبارة أخرى فالجمود المطلق، الذي يطبع الدستور الاجتماعي، ليس هدفا في حد ذاته ولكنه وسيلة للحفاظ على النظام العام للمجتمع وخاصة عندما يتعلق الأمر بالوحدة التي تكون عناصر نظامها العام -في معظمها على غرار الأسرة- ذات مصدر علوي إلهي[10].

ثانيا: طبيعة قواعد النظام الأسري في المنظور الإسلامي:

اعتبرت الحقوق والالتزامات التي يرتبها عقد الزواج لكلا الزوجين؛ سواء في تنظيم الحياة الزوجية، أو ما يترتب من آثار عن انفصام الرابطة الزوجية تعد هذه القضايا كلها في الدولة اللائكية مسائل شخصية؛ لأجل ذلك تسمى القواعد المتعلقة بالأسرة قانون الأحوال

الشخصية؛ ويبدو أن هناك تطورا في هذا السياق، حيث بدأ الاتجاه يميل نحو اعتبار هذا القانون من القانون العام، ولكنه لم يتبلور بشكل يصبح معه جزءا من القانون العام الذي تكون فيه السلطة العمومية طرفا، وإنما لا يزال في الدول ذات الاتجاه اللائكي يعد جزءا من القانون المدني[11].

هذا في المجتمعات اللائكية التي تفصل بين الدين والدولة؛ أما في المجتمع الإسلامي فإن القواعد التي يتكون منها النظام الأسري، رغم ما يبدو من أن عقد الزواج –في المفهوم الإسلامي– عقد رضائي ولكن قواعد تنظيمه وما يرتبه من حقوق والتزامات في ذمة الزوجين، أو ما ينسحب على فروعهما تخرج هذه القواعد من دائرة "الأحوال الشخصية" وتدخل ضمن حقل ما يسميه الفقه الإسلامي بحقوق ا لله؛ وهو مفهوم يقتضي الإشارة إليه حتى نتبين الأهمية التي يوليها النظام القانوني الإسلامي للنظام الأسري.

بالفعل امتاز الفقه الإسلامي بتقسيم الحقوق إلى نوعين: (حقوق ا لله)، و(حقوق العباد) من جهة؛ وتعلق الأولى بالنظام العام من جهة ثانية.

1. حقوق الله تعالى:

انفرد الإمام القرافي المالكي بدقة الرأي والتحليل في مجال تحديد حقوق ا لله، وفي هذا المضمار وضع معيارا موضوعيا ميّز به بين حقوق ا لله وحقوق العباد بقوله: إن حقوق ا لله موجودة تقريبا– في جميع حقوق العباد؛ التي لا يستطيع الفرد إسقاطها أو التنازل عنها. ويؤكد القرافي أن هذه الحقوق المسندة إلى ا لله عزّ وجلّ هو غني عنها :﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون؛ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ (الذاريات/ آية 55)

ويبرز الفقهاء المسلمون –على غرار القرافي– إسنادهم فئة هامة من الحقوق في المجتمع إلى ا لله عزّ وجلّ، حماية وتقديسا لهذه الحقوق وخطورتها على تماسك وانسجام حياة الجماعة درءا للهزّات التي قد تتعرض لها إن لم يشعر الأفراد بأن ا لله هو الذي يتولى أمر تلك الحقوق.

والسؤال الذي يفرض نفسه –في هذا الصدد– هو: ما هي هذه الحقوق التي تولى ا لله عزّ وجلّ التكفل بها وحمايتها؟ وفي الإطار يرى الإمام القرافي أن هذه الفئة من الحقوق المصونة إلهياً هي تلك المتصلة بالمصلحة العامّة للمجتمع. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى جملة من الأحكام المشكلة للنظام الأسري من جهة ومحور النظام العام من جهة ثانية. فبالنسبة للأحكام المتعلقة سواء بتحديد الوارثين وأنصبتهم من التركة،

فهذه الأحكام تتعلق بمقوم الحياة في المجتمع في مظهرها الاقتصادي؛ حيث لو علم الإنسان أن ثمرة جهوده وعمله لا تؤول إلى من هو أقرب إليه بعد وفاته لكان ذلك عاملا في ركود النشاط في المجتمع، مما يؤدي إلى نقيض المقصد الذي وجد من أجله الإنسان في هذه المعمورة (عمارة الأرض).

كما هو الشأن للحكم الموجب على الفروع التزام إبقاء أصولهم عندهم يتمتعون بدفء الحنان العائلي، الذي لا يعوضه وجودهم في مؤسسات "باردة" (دور العجزة). وحفاظا على تماسك الروابط بين الفروع والأصول وأداء لواجب العناية بالوالدين وخاصة عند العجز، أكد القرآن الكريم على ضرورة الإبقاء عليهما في سكن الفرع: ﴿إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما﴾[12].

هذا وقد نصت المادة 77 من قانون الأسرة الجزائري على نفقة الفروع على الأصول "حسب القدرة" غير أن هذا النص لا يكفي لإجبار الفروع على القيام بواجبهم نحو الأبوين بشكل يجعلهما بمنأى عن الحاجة والتشرّد كما هو حاصل الآن في المجتمع الجزائري المسلم.

من أجل هذا نعتقد بضرورة إعادة النظر في النصوص المذكورة بكيفية تصبح رعاية الأصول التزاما واضحا على فروعهم، مع ترتيب جزاء مادي على المخالفين أي إدخال هذه القضية والإخلال بهذا الواجب تحت طائلة أحكام القانون الجنائي.

هذا وإن المحافظة والرعاية اللازمين إزاء الوالدين، يعد ذلك من حقوق الله نظرا لما له من تأثير على تماسك الأسرة وما ينعكس على المجتمع من إشاعة التعاون والمحبة بين أفراده وهي قضية تعتبر في نظر الشارع مسألة جوهرية في استمرار الحياة الكريمة التي أرادتها الشريعة الإسلامية من خلال اعتبارها للعوامل والقضايا المؤدية إلى تحقيق مصلحة الجماعة حقوقا لله تعالى؛ التي يمكن إجمالها في كل ما يمكن أن يصون الأمة في: دينها، عقلها، عرضها، مالها، ونفسها؛ بعبارة أخرى فكل ما من شأنه أن يؤدي إلى سلامة المجتمع وتحقيق مصلحته ودرء المفاسد عنه، يمكن أن يدخل ذلك في زمرة حقوق الله، وفي هذا الإطار تدخل الحدود[13] ومهما يكن من الأمر فإن الأحكام المنظمة للحياة الأسرية الإسلامية المتعلقة بالزواج وما يترتب عنه من حقوق والتزامات متبادلة بين الزوجين، أو بينهما والفروع أثناء سريان العقد أو بعد انفصام الرابطة الزوجية فهذه القضايا كلها تعد –في نظر

الشريعة- مسائل حيوية يتجاوز بعدها أفراد الأسرة المعنية ليمتد إلى المجتمع برمته، وبالتالي فأحكام النظام العائلي تتصل بسلامة الجماعة وصيانتها، مما يجعل منها حقوقا والتزامات آمرة مشكلة سياجا وسدّا منيعا يحفظ النظام العام من الانهيار؛ لذلك تولى الله عزّ وجلّ إسنادها لذاته العلوية مقررا إياها بقواعد مفصلة وبنصوص قطعية الثبوت والدلالة؛ من أجل هذا فقواعد النظام الأسري الإسلامي، رغم ما ترتب من حقوق الأشخاص فإنهم لا يملكون التنازل عنها أو إسقاطها.

وعدم القدرة على إسقاطها هو الذي اتخذه الإمام القرافي معيارا للتمييز بين حقوق العباد وحقوق الله. وفي هذا المضمار يقول: «... ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط؛ وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقيه، فيوجد حق الله دون حق العبد؛ ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق الله تعالى...»[14].

2. ارتباط حقوق الله بالنظام العام في المفهوم الإسلامي:

إن الملاحظة المبدئية على الأسس التي يرتكز عليها النظام الأسري في الإسلام تكشف مدى أهمية ودور هذه الأسس في الحفاظ على النظام والآداب العامين في المجتمع، وفي هذا السياق يمكن ذكر بعض هذه الأسس على سبيل المثال:

فتحريم التبني الوارد في نص قطعي، وارد في المصدر الأول للنظام القانوني الإسلامي (القرآن) يهدف إلى الحفاظ على الأنساب حتى لا تختلط من جهة، وصونا لأموال الإنسان بعد وفاته، حتى لا تؤول إلى من لا يشاركونه في الأواصر الهامة التي يتحمل من أجلها الإنسان كل النتائج المحتملة من قرابة الدم، فإذا كانت الأمراض تنتقل من الأصول إلى الفروع فمن باب العدل أن يكون هؤلاء هم المستفيدين والوارثين لأموال من تربطهم بهم صلة الدم. وما يقال عن التبني باعتباره مؤديا إلى تفكك الأواصر الهامّة في المجتمع، يقال عن تحريم زواج المسلمة بغير المسلم[15] نظرا لما يمثله هذا التصرف من احتمال انحلال العائلة وخروجها عن الملّة الأصلية للزوجة نظرا لما للزوج من تأثير على الحياة الزوجية؛ الأمر الذي قد ينجر عنه خروج الذرية من التربية والأخلاق الإسلامية، مما يشكل خطرا محدقا على الآداب العامة للمجتمع.

هذا وإن مثل هذه المآلات يأباها النظام الإسلامي الذي ما جاء إلا ليحمي المجتمع والفرد من كل ما من شأنه أن يمس بكيان الجماعة المادي والمعنوي، وفي هذا الإطار شرعت الحدود[16] وتولت الشريعة حماية الكليات الخمس[17]

وصيانة هذه الكليات تولاها النظام الإسلامي بوضع سلسلة من الأحكام الزاجرة لمرتكبي الأفعال المضرة بتلك الكليات التي تعدّ قوام النظام العام؛ حتى في مفهومه الوضعي.

بالفعل يقصد بالنظام -في المفهوم الوضعي- النسق، وعندما يضاف إليه لفظ "العام" يتجه المفهوم نحو الاستقرار الاجتماعي؛ الذي بدونه لا يمكن للمجتمع البشري أن يعيش معيشة عادية؛ من أجل هذا يقع على المؤسسة الممثلة للمجتمع (الدولة) أن تضمنه وتفرضه بما لديها من وسائل الإكراه؛ ويكون دستورها سندا للدفاع عن هذا النظام؛ مما يعني -منطقيا- أن أحكام النظام الأسري (لب النظام العام) ينبغي أن ترد في ديباجة الدستور التي تعلو أحكام الوثيقة الدستورية، من حيث القيمة القانونية وفقا للفقه الدستوري الراجح.

ومما سبق، ومن المفهوم المشار إليه أعلاه فالنظام العام يبدو كمجموعة من المؤسسات الهادفة إلى تأمين الأمن والطمأنينة في علاقات الأفراد المتبادلة، وفي روابطهم مع السلطات العمومية من جهة ثانية. بهذا يكون غرض النظام العام - في أي مجتمع، وخاصة منه الإسلامي- هو الحفاظ على تماسك بنيان المجتمع وصيانة القيم والمبادئ الكبرى التي ينبغي عليها[18].

ونظرا لأهمية هذه الأسس التي يقوم عليها المجتمع، فإن الأحكام المتصلة بها جاءت في شكل حقوق أسندت إلى الله عزّ وجلّ، في المفهوم الإسلامي، حتى تكتسب قوة ومناعة أكثر.

ثالثا: موقع قواعد النظام الأسري من الهرم القانوني في المجتمع:

تطرح في الدولة المعاصرة قضية الرقابة على دستورية القوانين، بهدف جعل التدرج القانوني محترما في الدولة؛ وذلك بضرورة أن تكون القاعدة الأدنى منسجمة ومتفقة مع القاعدة التي تعلوها في السلم القانوني المحدد؛ وفي هذا السياق يعد الدستور أهم القواعد القانونية في النظام القانوني لأي دولة وضعية[19].

الواقع إن تربع أحكام الدستور على قمة الهرم القانوني في الدولة يعود إلى كونه -الدستور- يعد تعبيرا عن إرادة صاحب السيادة في المجتمع (الشعب أو الأمّة)؛ وهذا يعني أن تقديس الدستور وتفوقه على سائر النصوص الأخرى ليس احتراما للدستور في حد ذاته؛ ولكنه يكتسب هذا الاحترام لكونه تجسيدا للإرادة العامة، مما يعني في نهاية الأمر أن سمو الدستور وتفوقه، إنما هو سمو وتفوق صاحب السيادة، هذا في المفهوم الوضعي للرقابة على دستورية القوانين، أما في المنظور الإسلامي فسمو قواعد

النظام القانوني فيه يرتبط بأهمية المصدر الذي تستمد منه القواعد القانونية وجودها.

فأهمية القواعد القانونية، في النظام الإسلامي مرتبطة بالمركز الذي يحتله المصدر المنبثقة منه؛ فالقرآن الكريم أعلى مصادر النظام القانوني، ثم تليه السنة وأخيرا الإجماع. فالقواعد المستمدة مباشرة من الأحكام القرآنية تعلو وتتفوق على تلك المستمدة من السنة والإجماع.

وهكذا فمنطلق الرقابة على مدى احترام القانون الأدنى للقانون الأسمى (الرقابة على دستورية القوانين) يقتضي -تلقائيا- بأن على القاضي المعروض أمامه نزاع معيّن، أن يطبق القانون الأسمى في حالة تعارض القوانين، حول نفس النزاع، وبهذا الاختصاص الطبيعي للقضاة نشأت فكرة الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية[20]، وهو نفس المنطق السائد في المفهوم الإسلامي وهو نابع من السابقة التي سجلت في عهد الرسول ﷺ عندما أرسل معاذ بن جبل قاضيا على اليمن، فقال له بما تقضي إن عرض عليك نزاع فأجابه قائلا: بكتاب الله، فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو[21] بعبارة أخرى فسمو الأحكام القرآنية -بالنسبة للقاضي- أمر بديهي ثم علو السنة، ثم الاجتهاد.

الواقع إن الإشكالية المطروحة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتمثل فيما إذا اضطر القاضي إلى التفضيل والترجيح بين قاعدة دستورية وحكم من أحكام النظام الأسري، المتضاربتين في شأن النزاع المعروض عليه؛ هل يطبق القاعدة الدستورية ويترك جانبا القاعدة الشرعية المدرجة في قانون الأسرة؟

إن حلّ هذه المعضلة والإجابة على السؤال المطروح يتطلب -قبل كل شيء- معرفة وتحديد درجة السمو لكل من القاعدتين: الدستورية والشرعية.

1. درجة سمو القاعدة الدستورية ضمن النظام القانوني للدولة الوضعية:

إن سمو الدستور -في النظام القانوني الوضعي- يكمن في عاملين أساسين:

أ. اعتبار الدستور القانون الأساسي للسلطة السياسية:

في حقيقة الأمر إن التحليل الفني للوثيقة الدستورية يؤول إلى اعتبار الدستور (في مظهره السياسي) قانونا علويا لممارسة الحكم في الدولة الحديثة وفي هذا النطاق يبرز الدستور بوظيفة مزدوجة: هو قانون أساسي يضبط النشاط السياسي للحكام من جهة ويضمن حقوق وحريات الأفراد في مواجهة الحكام من جهة ثانية[22].

ب. أسلوب إعداد الدستور[23]:

تعبر عملية إعداد الدستور -في الدولة الوضعية- ترجمة لرغبة التنظيم "العقلاني" للمجتمع، هذا وإن هذه الوضعية تسجل أولا: نهاية عهد كانت فيه العملية المؤسسة (عملية إعداد الدستور) والسلطة شيئا لصيقا بشخصية الحاكم؛ ثانيا: بداية عهد جديد تحولت ضمنه السلطة إلى وظيفة تمارس باسم الشعب؛ أو الأمة (صاحب السيادة) من طرف الدولة كتجسيد للإرادة العامة. وبالنتيجة فالدستور هو نص قانوني أعد من قبل إرادة جماعية اعتبرت أسمى من اعتبارات الأفراد متفرقة.

2. درجة سمو أحكام النظام الأسري الإسلامي:

تبدو أهمية هذا الموضوع من كون ارتباط أحكام النظام الأسري الإسلامي بأهم مصدر للشريعة من جهة وبالميدان الذي تولت تنظيمه وتسييره من جهة ثانية.

أ. مصدر أحكام النظام الأسري:

بالرجوع إلى النصوص المنظمة لشؤون الأسرة الإسلامية؛ والمسيّرة للحياة الزوجية عموما يلاحظ أنها مستمدة إما من القرآن مباشرة (وحي مباشر) كما هو الشأن بالنسبة لقواعد الميراث المفصلة، التي وردت -في معظمها- في النصوص القرآنية وبعضها ورد في السنة القولية، وحتى تلك القواعد المتصلة بالميراث والمستنبطة بالاجتهاد، وخاصة إن كان جماعيا (الإجماع) تتمتع بالقيمة القانونية بشرط أن تكون القاعدة المستنبطة موافقة للمصدرين الأساسين (القرآن والسنة)[24].

هذا ولما كان الزواج تصرفا مؤسسا للعائلة؛ حظي بعناية واحترام لا نظير لهما في النظام الإسلامي، باعتباره سدا ومانعا للانحلال الخلقي في المجتمع، فضلا عن كونه الوسيلة الشرعية لعمارة الأرض والحفاظ على النوع البشري؛ وتحقيقا لهذه الغاية الحضارية فإن السنة النبوية قد حثت الشباب على تجنب العزوبة وذلك في حديث مشهور عن الرسول ﷺ الذي جاء في صيغة الأمر[25]: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».

وتعظيما لمؤسسة الزواج؛ ودورها في استمرار النوع البشري يشيد القرآن بالعلاقة الزوجية بكيفية تصبح معها هذه الرابطة أقوى وأعز الروابط التي تسود المجتمع الإنساني؛ حيث يشير القرآن إلى أن الزوجين يشكلان نفسا واحدة وهي أصل البشرية جمعاء: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها

زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ (النساء/ آية 1).

هذا فضلا عن الأحكام المتصلة بالتزامات الزوجين وحقوقهما المتبادلة، وكذلك علاقاتهما بفروعهما[26] أو ما يترتب عن انفصام الرابطة الزوجية سواء بالوفاة أو الطلاق وغير ذلك من القواعد المتعلقة بالأنساب، وحرص النظام الإسلامي على عدم اختلاطها.

ب- أهمية الميدان الأسري وصعوبة تنظيمه:

إن تنظيم أي ميدان بقواعد قانونية يقتضي – بالدرجة الأولى– المعرفة الدقيقة للميدان الذي يراد تنظيمه، من هذه الملاحظة الأولية تبدو العملية التشريعية (إعداد القوانين) عملية علمية قبل أن تكون تصرفا سياسيا كما يعتقد البعض خطأً[27].

إن العلاقات التي ينبغي تنظيمها في المؤسسة العائلية تتصل بأعقد الميادين العلمية التي لم يكشف الإنسان عن بعض منها إلا حديثا ونعني بذلك علم النفس. وأن هذه الشبكة من الروابط تشكل عنصرا ينفلت من الموازين المادية المحسوسة والتي يمكن تقييمها وضبطها بسهولة: على خلاف العلاقات بين التاجر وزبائنه، أو بين الدائن ومدينه، أو تلك المصالح التي يمكن تنظيمها في شكل خدمات تشرف عليها مرافق عامّة أو مؤسسات خاصة، كتنظيم شبكة المياه والمواصلات والخدمات الأخرى بقواعد قانونية فهذه الميادين في متناول معرفة الإنسان وعلمه[28].

أما القواعد المرتبطة بتنظيم وتسيير الأسرة فهي تعالج ميدانا اجتماعيا نفسيا تتشابك عناصره إلى درجة يصبح معها هذا المجال منطقة "مظلمة" بالنسبة للنواب، وخاصة في الدول التي يتدنى فيها المستوى العلمي إلى درجة يعجز معه النواب عن إعداد القواعد القانونية المتعلقة بتنظيم المرور[29].

أما النظام القانوني الإسلامي المتعلق بالأسرة فقد ارتكز في وضعه قواعد وتنظيم العائلة ذي الطابع الاجتماعي النفسي على المعرفة العلمية المطلقة لهذا الميدان الحيوي؛ فهو لم يترك –لهذا السبب– قضية التشريع الابتدائي[30] فيه لأهواء الأفراد وميولهم المتسمة بالذاتية والضعف؛ رغم علم الله بما سيصل إليه الإنسان من الاكتشافات العلمية خلال تطور البشرية عبر الزمان والمكان.

والواقع إن موطن القوة في التشريع الاجتماعي النفسي في الإسلام يكمن في اعتماده على العلم المطلق؛ ذلك أن المشرع في هذا الميدان هو خالق النفس البشرية، العالم بأسرارها وأطوار نموها وما يختلج في أعماقها، كما يشير إليه القرآن ذاته:

﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[31]؛ ﴿لا تخفى منكم خافية﴾[32]؛ ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾[33].

2. النتيجة المنطقية لمصدرية النظام الأسري وصعوبة صداته:

في حقيقة الأمر إن ما يترتب عن علوية مصدر النظام الأسري الإسلامي (كونه مستمداً في معظمه من القرآن؛ وهو تعبير مباشر عن إرادة الله) عدم التصور -نقلا وعقلا- أن تكون النصوص القانونية الوضعية المعبرة عن إرادة الإنسان -بما تحمله من عجز وضعف وذاتية- أسمى من الإرادة الإلهية. وهي وضعية ممكنة الحدوث، بل حدثت في بعض دول الشعوب الإسلامية على غرار المشروع التونسي مثلا الذي ألغى أحكاما مقررة وحيا[34] واستحدث نصا مخالفا لقاعدة آمرة إسلامية (تحريم التبني)[35].

وفي هذه الوضعية بالذات، تطرح قضية ضرورة احترام القاعدة الأدنى (الصادرة هنا عن إرادة البشر) للقاعدة العلوية ذات المصدر الإلهي (سواء وردت في القرآن كوحي مباشر، أو عن طريق السنة كوحي غير مباشر)؛ بعبارة أخرى فمسألة تدرج القواعد القانونية في المجتمعات الإسلامية تختلف بالضرورة عن نظيرتها في المجتمعات اللائكية، التي تعتبر فيها إرادة الأمة ممثلة في نوابها في البرلمان أعلى إرادة في المجتمع، وبالنتيجة فالدستور المجسد لهذه الإرادة لا بد أن يكون أسمى من كل النصوص الأخرى الموجودة في النظام القانوني للدولة، ونتيجة منطقية لهذه فكل نص مخالف للدستور يعد باطلا وعلى الهيئات المختصة بمراقبة انسجام القانون مع الدستور أن تحكم بعدم دستوريته[36].

عملا بنفس المنطق المشار إليه أعلاه، فإن المجتمع الإسلامي الذي تعد إرادة الله عزّ وجلّ (المعبر عنها في الشريعة) فيه أسمى إرادة في المجتمع فإن النتيجة الشرعية والمنطقية؛ أن تخضع كل النصوص الصادرة عن السلطة التشريعية المشكلة من الأفراد للشريعة؛ وبالتالي فأي نص مخالف لها يعدّ غير دستوري بل يؤدي ذلك إلى الخروج عن دائرة الإسلام.

وهذه النتيجة تترتب عنها نتيجة مكملة لها كوسيلة وقائية ودرءا لعدم مخالفة النصوص الوضعية لأحكام الشريعة باعتبارها نظاما قانونيا للمجتمع الإسلامي؛ تتمثل هذه النتيجة في إخراج الميدان الأسري وتنظيمه بالنصوص الابتدائية من اختصاص السلطة التشريعية للدولة.

من أجل ذلك اعتبر الميدان الأسري وبعض الجرائم المهددة لسلامة المجتمع حدودا لا يمكن

تجاوزها، ولا مخالفتها بتصرفات مادية كانت أم بهـــــــــــــــــــــــــــــا.

قانونيـة[37] ولا يمكـن استبدال نصـوص وضعيـة

المراجع

1. أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1985.

2. بدران أبو العينين بدران: العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت 1968.

3. الدريني (فتحي): أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، دار الكتاب (بدون مكان نشر)، 1977.

4. الزحيلي (وهبة): الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد، مطبعة جامعة دمشق، 1986.

5. عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ).

6. القرافي (شهاب الدين أحمد الصنهاجي): الفروق، ج1، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ النشر).

7. الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

8. المجلة القانونية، الجامعة التونسية، م.د.أ.إ.ج، تونس، 1974.

9. BEN MELEH (G): Eléments du droit Algérien de la famille, Tome.1, O.P.U, 1985.
10. BURDEAU (G): Traité de science politique, Tome. IV, ed 3e, L.G.D.J, 1984.
11. CARREL (A): L'homme cet inconnu, Plon, 1935.
12. ENCYCLOPIDIA UNIVERSALIS. E. Universalis. S.A. Paris, 1978.
13. GICQUEL (J): Droit constitutionnel et institutions politiques. Monchrestien. Paris, 1987.
14. HAURIOU (M): Précis de droit constitutionnel, Recueil Sirey, 1929.
15. OUVRAGES COLLECTIFS, La constitution de la république Française, Economica, Paris, 1980.
16. SULLEROT (E): Pour le meilleur et sans le pire, Fayard, paris, 1984.
17. TROTABAS: La notion de la laïcité dans le droit de l'église et de l'état républicain, L.G.D.J, Paris, 1961.
18. REVUE ECONOMIE ET STATISTIQUES (Mensuelle), Institut National de la Statistique et d'études économiques. N°185, 1986.

الهوامش

(1) هذا هو أساس تعريف اللادينية كما عبر عنها أقطاب العلمانية، على غرار Jules FERRY : (La laïcité c'est d'organiser l'humanité sans Dieu) [اللائكية هي تنظيم الإنسانية من دون الله]، انظر هذا التعريف في: TROTABAS: La nation de la laïcité dans le droit de l'église catholique et l'état républicain, L.G.D.J, Paris, 1961, PP. 40,41,42

(2) هناك عزوف رهيب عن الزواج في المجتمعات اللادينية واستبداله بالمخادنة، التي تلبي المطالب الجنسية للرجل والمرأة، ولكن في إطار (الالتقاء الحرّ) "Concubinage" وفي هذا المضمار بلغ في فرنسا إلى غاية 1986 حوالي مليون زوج غير شرعي، انظر في هذا الخصوص: REVUE ECONOMIE ET STATISTIQUES (Mensuelle), Institut National de la Statistique et d'études économiques. N°185, 1986.

(3) SULLEROT (E): Pour le meilleur et sans le pire, Fayard, paris, 1984.

(4) الشرعية المقصودة هنا هي تلك التي تستمد من دستور جاء تعبيرا حقيقيا عن إرادة المحكومين، لكونهم مقعدا للسيادة وبالتالي فالدساتير المفروضة على إرادة المواطنين، في ظل نظام الحزب الواحد، مستبعدة من صيغة: (الدستور رمز للشرعية).

(5) راجع في هذا المعنى BURDEAU (G): Traité de science politique, Tome. IV, de 3e, L.G.D.J, 1984. p.9.

(6) يمكن التحقق من هذه المقولة ومراجعتها بالاطلاع على دساتير الدول، بغض النظر عن فلسفتها والقيم الاجتماعية السائدة فيها، فإننا نلاحظ أن الدستور في الدول الاشتراكية "سابقا" أو في الدول الرأسمالية، أو في دول العالم الثالث، إنما يشكل إجابات مماثلة في جميع تلك الدول: تحديد صاحب السيادة، تعيين الحكام وضبط اختصاصاتهم وتحديد علاقاتهم المتبادلة، وصلاتهم بالمحكومين... الخ؛ انظر في هذا الخصوص: أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1985. ص.21-22.

(7) انظر: BURDEAU، مرجع سابق، ص.12.

(8) إن المجتمعات الإسلامية التي تشكل فيها الشريعة الإسلامية النظام القانوني، والذي تبرز فيه أحكام نظام الأسرة كثوابت –في معظمها– يتكون منها جزء هام من النظام العام، فإن هذه الأحكام ترتب ضمن النصوص الآمرة التي لا يمكن مخالفتها كما سنرى لاحقا. أما الثوابت السائدة في بعض المجتمعات اللائكية –على غرار المجتمع الفرنسي– والتي تهيمن فيها بعض المفاهيم والقيم مثل: حقوق الإنسان، الحريات الأساسية، اللائكية.. الخ وهي مبادئ مسجلة في ديباجة دستور 04 أكتوبر 1958. هذا ولقد استقر الفقه الدستوري الفرنسي، على أن محتوى ديباجة الدساتير (المتضمنة لتلك المبادئ) يسمو بقيمته القانونية على مرتبة القواعد الدستورية. انظر في هذا الشأن: **OUVRAGES COLLECTIFS, La constitution de la république Française, Economica, Paris, 1980. P.3.**

(9) انظر في هذا الموضوع: **HAURIOU (M): Précis de droit constitutionnel, Recueil Sirey, 1929. P.24.**

(10) سنرى لاحقا مدى سمو مثل هذه النصوص في الهرم القانوني للدولة.

(11) انظر في هذا الخصوص: **BEN MELEH (G): Eléments du droit Algérien de la famille, Tome.1, O.P.U, 1985. P.14.** هذا وقد جرى بعض المشرعين في الدول العربية على هذا المنوال حيث نعت المشرع التونسي القواعد المتعلقة بالأسرة، بالأحوال الشخصية، انظر في هذا الموضوع: أحكام الزواج المستحدثة بالتشريع التونسي، المجلة القانونية. م.د.أ.إ.إ. العدد.1، السنة الأولى، أكتوبر 1974، ص.14.

(12) سورة الإسراء/ من الآية 22.

(13) انظر في هذا السياق: الزحيلي (وهبة): الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد، مطبعة جامعة دمشق، 1986. ص.221.

(14) القرافي (شهاب الدين أحمد الصنهاجي): الفروق، ج1، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ النشر). ص.141.

(15) انظر آراء الفقهاء في هذه المسألة: بدران أبو العينين بدران: العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت 1968. ص.93.

(16) يشير لفظ (حدّ) لغويا إلى نهاية، تخم، حاجز. يتضح من هذا المعنى الاشتقاقي أن فقه الحدود يمكن أن يكتسي طابعا عاما ومجردا، ولكن طبقا للاستعمال العادي يقصد بالحدود: التصرفات المجرمة والتي فرضتها عقوباتها وحيا، غير أن هذا لا يمنع من إضفاء ووصف الحدود على فئة من الأحكام المتصلة ببعض القضايا الاجتماعية والاقتصادية كحدود فرضها ا لله، وأمر الناس بعدم تجاوزها في علاقاتهم المتبادلة في المجتمع، كالمسائل المتعلقة بالأسرة، تنظيما، وتسييرا. انطلاقا من هذا الاعتبار يشمل مفهوم الحدود معنيين: المعنى الضيق الذي يربط الحدود بالنظام الجنائي. المعنى الواسع فهو يدمج في مفهوم الحدود كل الأحكام المانعة كبعض التصرفات، أو الآمرة بالقيام ببعض الأفعال. وإن كان الأمر:«فالحدود -على حدّ تعبير الماوردي- زواجر وضعها ا لله تعالى للردع عند ارتكاب ما حضر، وترك ما أمر به، كما في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة، بعاجل اللذة، فجعل ا لله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذرا من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة، ليكون ما حضر من محارمه ممنوعا، وما أمرّ به من فروضه متبوعا، فتكون المصلحة أعمّ والتكليف أتم» (الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984. ص.191)

(17) الدين، العرض، العقل، النفس، المال.

(18) انظر في تفاصيل النظام العام من المنظور الوضعي: **ENCYCLOPIDIA UNIVERSALIS. E. Universalis. S.A. Paris, 1978. P.178.**

(19) راجع في خصوص آليات الرقابة على دستورية القوانين في الدول الحديثة: **GICQUEL (J): Droit constitutionnel et institutions politiques. Monchrestien. Paris, 1987. P.217.**

(20) انظر في هذا الخصوص: **GICQUEL (J)** مرجع سابق، ص.289.

(21) نقلا عن: عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ). ص.101.

(22) انظر في هذا الخصوص: (**HAURIEAU Maurice**) مرجع سابق، ص.624.

(23) هذه الأساليب تتنوع إما أن يعد الدستور وفقا للأسلوب الديمقراطي: تنتخب جمعية تفسيرية تتولى إعداد مشروع الدستور الذي سيقدم إلى الاستفتاء ليصادق عليه الشعب وأحيانا -في الدول غير الديمقراطية- تتولى هيئة معينة بتحضير مشروع الدستور الذي سيقدم إلى الهيئة الانتخابية للمصادقة

عليه. وطبقا للأسلوب الأول ظهر الدستور الجزائري لعام 1963. وظهر دستورا عامي 1976، و1982 وفقا للأسلوب الثاني.

(24) انظر في هذا الموضوع العلامة الدريني (فتحي): أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، دار الكتاب (بدون مكان نشر)، 1977. ص.532 و 533.

(25) وهذه الصيغة، عند الفقهاء، تعني الوجوب.

(26) انظر في هذا المجال: سورة لقمان/ الآيتين: 13-14؛ الإسراء/ الآيتين: 22-23.

(27) هذا الخطأ المبني على الجهل لطبيعة: عملية إعداد القوانين والبارز لدى أصحاب الاتجاهات الداعية إلى إعادة النظر في النظام الأسري وما يتصل به من علاقات الزوج بالزوجة. هذا وقد عرى جهل هذه الاتجاهات منذ بداية الخمسينات من هذا القرن العالم الفيزيولوجي: CARREL ALEXIS في مؤلفه الشهير: L'homme cet inconnu, Plon, 1935. PP.137 et S

(28) لكون السلطة التشريعية المختصة لسن القوانين في الدولة الوضعية مشكلة من نواب الشعب (بشر).

(29) لقد وقع المشرع في الدول الغربية -بدافع من الحركة النسوية- في اضطراب عندما لم يعتمد على المرتكزات العلمية التي تمكن من معرفة خصائص المرأة: النفسية، والفيزيولوجية، وكذا استعداداتها الفطرية لتزويدها بحقوق تتلاءم وخصوصياتها العديدة (الطبيعية والخِلقية). وعلى هذا الأساس جاءت بعض التشريعات الاجتماعية مخالفة لقانون الفطرة. هذا وإن التصرف بما يخالف الطبيعة لا بد أن يؤدي إلى انتكاسات بل هزات عنيفة أفرزت ظواهر مهددة للمجتمعات الغربية ابتداء بالعزوف عن الزواج مرورا بانتشار الفاحشة على نطاق واسع، وظهور الأمراض الفتاكة، فضلا عن تمزيق صلة الرحم والروابط العائلية «إن الطبيعة لا ترحم -كما يقول CARREL- من يحاول تجاوز قوانينها وخرقها، فالذي يريد أن يعارض الطبيعة التي تقضي بأن الإنسان يمشي على رجليه، ويتحدى هذا القانون يدرب جسمه وأعضاءه على المشي على يديه وقد ينجح -يكون مثار إعجاب السذج- فعلا في المشي على يديه ولكن يسبب له ذلك نزيفا في الدماغ نتيجة عناده وتحدّيه لقانون الخِلقة مما يؤدي -في النهاية- بحياته).

وهكذا يؤكد CARREL أن التشـريعات في الـدول الغربيـة المتصلـة بهـذا الميـدان الاجتمـاعي – النفسـي الخطـر– مشـابهة لهـذا الأحمق الخـارق لأحكـام الطبيعـة» CARREL مرجـع سـابق، ص.136–137.

(30) يقصد بالتشريع الابتدائي عملية إعداد النصوص التشريعية من طرف السـلطة المختصـة دستوريا وهي عملية تعدّ إنشاءً وإيجادا لتلك القواعد. وهذا علـى خـلاف التشـريع إنشـائي وهـي عمليـة لا تعدو كونها استنباطا للأحكام من القواعد والنصوص الموجودة سلفا.

(31) سورة الملك/ آية 13.

(32) سورة الحاقة/ آية 17.

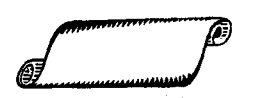
(33) سورة غافر/ آية 19.

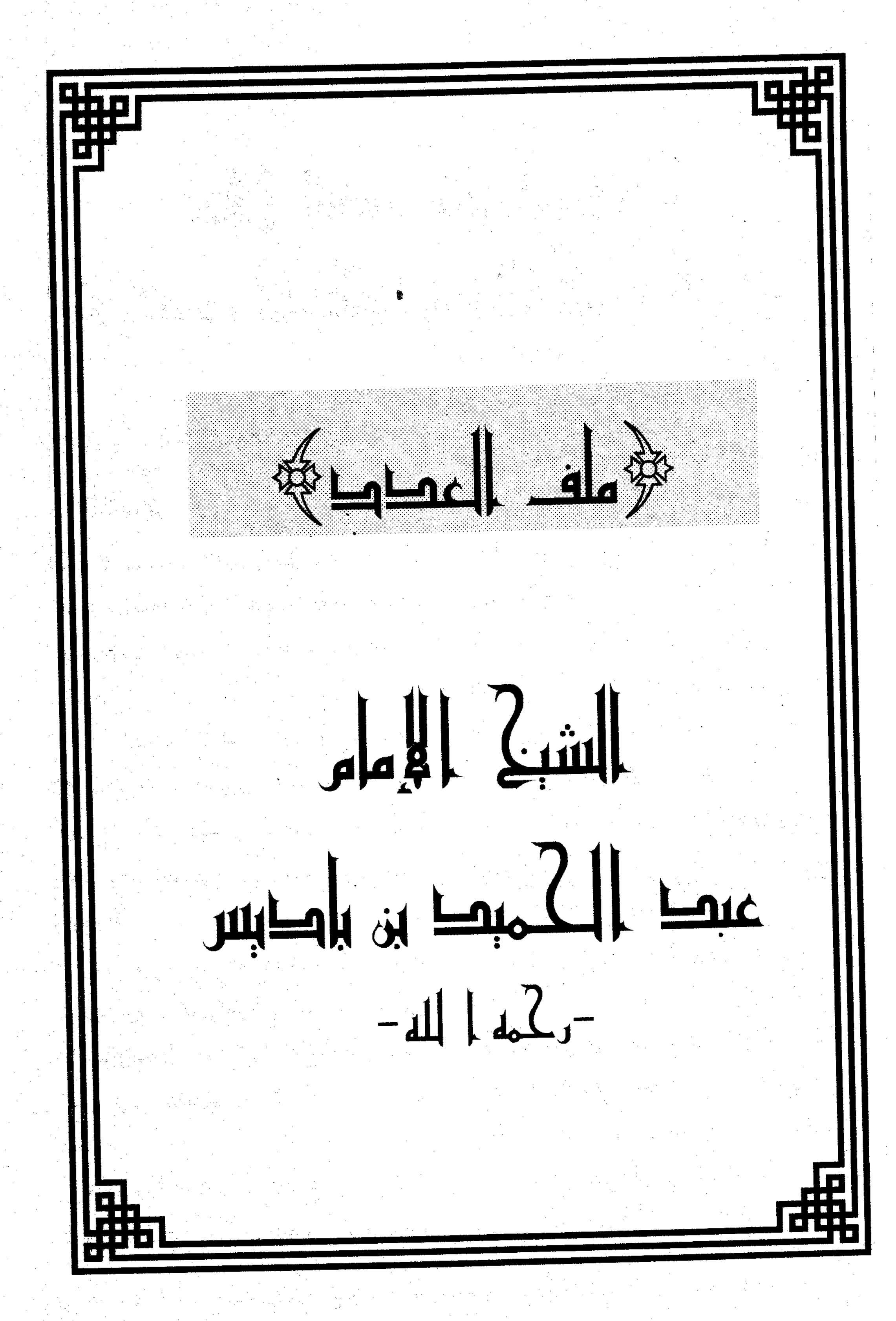
(34) كإلغائه لرخصة تعدد الزوجات، واعتبر ذلك جريمة تدخل تحت طائلـة القـانون الجنـائي، انظـر في هذا الخصوص: محمد منصور، مرجع سابق، ص.48–49.

(35) انظر محمد منصور مرجع سابق.

(36) وهذه هي المجالس والمحاكم الدستورية طبقا للنظام السائد في مختلف الدول الوضعية.

(37) هذا وقد وصفت –فعلا– أحكام النظام الأسري في القرآني بحـدود ا لله وهـي مـا يشـبه القواعـد الآمرة في الدولة الوضعية. انظر في هذا الصدد سورة النساء/ آيتي 12–13؛ سورة الطلاق/ آيـة 1؛ وغيرها من الآيات.





﴿ملف العدد﴾
الشيخ الإمام
عبد الحميد بن باديس
-رحمه الله-

منهج التفسير عند ابن باديس
بين التصورات النظرية والجهود التطبيقية

د. أحمد رحماني
أستاذ بالمعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية بباتنة -الجزائر

الشيخ عبد الحميد بن باديس كان رجل إصلاح أساسا، ولكن كانت وسيلته إلى الإصلاح هي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. فهما المحوران اللذان ينبثق عنهما ويدور حولهما في مجالس تذكيره.

و لما كان تفسيره للنص قرآنا وسنة موجها للإصلاح بشكل أساسي، فقد كان له طعم خاص يميزه عن تفاسير القدماء والمحدثين تبعا لاختلاف الظروف والبيئات والأزمنة والأهداف.

ولعل أبرز ما يميزه هو الاجتهاد في اكتشاف طرائق تدريس النص القرآني، مما جعل تفسيره للآيات يشبه إلى حد كبير المذكرة التي يعدها كبار المربين لتقديم درس نموذجي في تدريس النصوص.

فهذه ميزة عامة لتفسير الشيخ، ولكن ذلك لا يعني أنه لم يتحدث عن القضايا النظرية التي تتعلق بمناهج التفسير، أو أنه لم يخرج عن منهج التفسير التحليلي، و إنما كان له وقفات نظرية تتخلل تفسيره، كما كانت له جهود معتبرة في التفسير الموضوعي لم يسبق لها فيما أعلم إذا استثنينا بعض الإشارات التي تلمح في منهج ابن القيم.

وسنحاول في هذه الدراسة أن نكشف عن بعض العناصر التي نرى أنها لم تدرس من قبل ممثلة في ثلاث نقاط هي: منهج التفسير في تصور ابن باديس. وملامح التفسير الموضوعي التوحيدي عنده، وخصائص تفسيره.

أولا: منهج التفسير في تصور ابن باديس

لم يمارس عبد الحميد بن باديس المسائل النظرية كثيرًا فهو رجل عملي أكثر منه نظري، لكن ذلك لم يمنع أن يتخلل دراساته العلمية ولا سيما تفسيره للقرآن إشارات نظرية تكشف بوضوح عن منهج التفسير كما يتصوره.

و لعل المنطلق الأساسي في هذه الإشارات التي تحدد الملامح العامة لمنهجه يبدأ من اعتقاده الذي يشبه إلى حد كبير اعتقاد ابن تيمية، وهو أن «القرآن أنزل للبيان، ولا بيان إلا بالإفهام، فكيف يكون في القرآن لفظ لا يفهم له المعنى؟»[1].

معنى هذا أن القرآن رسالة، والرسالة تفقد قيمتها إذا لم تُبِنْ عن المراد، و من ثم يصبح فهم القرآن ضروريا إذ قد يزول كما يقول ابن تيمية «ليعلم ويفهم ويفقه ويتدبر ويتفكر في محكمه ومتشابهه وإن يعلم تأويله»[2]، وكونه كذلك يقتضي أن يُعمل الإنسان فكره فيه ويشغل كل الأدوات التي تسعفه لبلوغ هذا المقصد، ليدرك أعماق الآيات التي لا يكفي فيها مجرد الفهم السطحي الساذج، لأن ذلك لا يغني في رسالة تشريعية جاءت للتطبيق، والتطبيق يستوجب الفقه الصحيح لكل مقاصد القرآن ومرامي آياته.

غير أن الفهم السليم يتطلب المنهج السليم، ومن هنا تساءلنا ما إذا كان للشيخ تصور نظري لأدوات الفهم، وهل يمكن أن يقول باستخدام العقل في ذلك؟ أم أنه سيوقف الفقه والفهم على الموروث النقلي وحده؟ بمعنى آخر ما هو المرتكز الأساسي في منهجه.

في الواقع كان الشيخ يؤكد كثيرًا في المستوى النظري على عاملين:

1 – كثرة المعلومات.

2 – تنظيم هذه المعلومات.

فعلى هذين العاملين يعلق نتائج جهود المفسر والباحث، ويرى أنه «بقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصبح إداركه لحقائقها ولنسبها ويستقم تنظيمه لها تكثر اكتشافه واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول... وإذا لم يصبح إدراكه للحقائق أو لنسبها أو لم يستقم تنظيمه لها كان ما يتوصل إليه بنظره خطأ في خطأ و فسادًا في فساد، ولا ينشأ عن هذين إلا الضرر في المحسوس والضلال في المعقول»[3].

فالاكتشافات والاستنباطات وهي غاية أي مفسر وباحث في القرآن الكريم تقوم على قاعدتين: تراكم المعلومات الصحيحة المسعفة في حل ما استغلق أمره من النص من جهة. وتنظيم المعلومات في نسق معين يعين على الإدراك السليم لها.

وهذا الكلام يبين أهمية المنهج باعتباره وسيلة أساسية لتنظيم الأفكار كما يبين أهمية «المأثور في توجيه المنهج والتحكم في أدواته.

و من هنا بدا لنا أن ابن باديس يدير منهجه على ثنائية محورين هما:.

1 – الكم المعلوماتي، وهذا يؤول إلى المأثور.

2 - استقامة التنظيم، وهو يؤول إلى المعقول.

فمنهما يتركب منهج متميز يتظافر على صنعه النقل و العقل ليكتشفا أغوار المحسوس والمعقول معا، ولكن علينا أن نتساءل:

ما نصيب كل من النقل والعقل في بلورة هذا المنهج؟

هل يعطي العقل كامل حريته أم سيقيده بضوابط؟

و ما قيمة المأثور الذي يعتمده في تفسير النص؟

وهل يعني بكثرة المعلومات المأثور فقط؟ أم يعني الإنتاج البشري كله؟

نعم إن الشيخ يرى أن «الإدراكات الحاصلة عن التفكير والنظر ليست على درجة واحدة في القوة والضعف فمنها ما هو قوي معتبر ومنها ما هو ضعيف ساقط عن الاعتبار»[4].

وهذه الإدراكات يرتبها على الشكل التالي:

1- **العلم**: وهو إدراك أمر على وجه لا يحتمل أن يكون ذلك الأمر على وجه من الوجوه سواه وهو عام الاعتبار.

2- **الظن**: وهو إدراك على وجه هو أرجح الوجوه المحتملة وهو معتبر عندما نتبين قوة رجحانه فيما لا يمكن فيه إلا ذاك، وهذه هي الحال التي يطلق فيها لفظ العلم مجازًا.

3- **الوهم**: وهو إدراك الأمر على الوجه المرجوح.

4- **الشك**: وهو إدراك الأمر على وجهين، أو وجوه متساوية في الاحتمال ولكن يؤكد في آخر كلامه أن الظن والوهم والشك لا يعول عليهما في الإدراكات وإنما المعول على "العلم" وحده.

فيقول: «بيّن الله تعالى لعباده في محكم كتبه أنه لا يجوز لهم ولا يصح منهم البناء لأقوالهم وأعمالهم واعتقاداتهم إلا على إدراك واحد وهو العلم فقال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾... فما كل ما نسمعه وما كل ما نراه نطوي عليه عقد قلوبنا بل علينا أن ننظر فيه ونفكر فإذا عرفناه عن بينة اعتقدناه و إلا تركناه حيث هو في دائرة الشكوك والأوهام أو الظنون التي لا تعتبر»[5].

وهذا يعني أن ابن باديس يحدد للمدارك دائرتين متقاطعتين تحمل إحداهما العلم المعتبر وتحمل الثانية المدارك غير المعتبرة، ولكن الدائرتين تتقاطعان في عنصر الإدراك الظني الذي يخضع للرجحان تبعا للقوة الجاذبة.

ومن الملاحظ أن التجاذب قد يؤدي لذوبان إحدى الدائرتين في الأخرى وعندئذ سيكون الإدراك إما سليما لدرجة أن يفهم النص القرآني فهما تقوم فيه أفعال الإنسان وأقواله على القاعدة الحقة التي لا ينجم عنها إلا ما يرضي ا لله. وإما أن يكون الإدراك مشوهًا تتمحض فيه السلوكات لبناء الحياة الخاصة وحدها.

ومعنى ذلك أن إحدى الدائرتين فقط هي التي ستكون محورا للأدوات المعتمدة في تفسير النص القرآني، وأما الدائرة الثانية فهي دائرة غير معتبرة في المناهج العلمية التي تتطلب اليقين.

وهذا يستدعي التساؤل حول دور "العقل" في تفسير النص ما دام الشك والتوهم مرفوضين قطعا والظن يتطلب القوة المرجحة كما يستدعي التساؤل حول دور "التراكمات المعرفية" التي يتحكم فيها عامل "الزمان" بشكل كبير.

إن ابن باديس حين يقرر أننا «بالنظر في هذه الآيات نصل –بتيسير ا لله– بعقولنا إلى إدراك بدائع عجيبة وأسرار غريبة ما تزال تتجلى لنا ما دمنا نتأمل فيها ونعتبر بها، وما يزال الإنسان يكتشف منها حقائق مضت عليه أزمان وهو يعدها من المحال، و يجتني منها فوائد ما كانت تخطر له في أحقابه الماضية على بال»[6].

إنما يقرر في الحقيقة فاعلية عاملين أساسين في المنهج:

أ- عامل العقل الذي يَعْبُرُ به الإنسان من المجهول إلى المعلوم عن طريق كشف الأسرار الغريبة.

ب- عامل الزمان الذي يغذي باستمرار عقل الإنسان ومعارفه بالجديد الذي يضيف إلى المنهج لبنات تعين على كشف ما لم يكن يخطر ببال العالم التحرير في فترة من فترات تاريخ الفكر الإنساني، يقول الشيخ عبد الحميد ابن باديس: «إن القرآن كتاب الدهر ومعجزاته الخالدة فلا يستقل بتفسيره إلا الزمن، وكذلك كلام نبينا صلى ا لله عليه وآله وسلم المبين له، فكثيرًا من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون ومشكلات الاجتماع لم تفهم أسرارها ومغزاها إلا بتعاقب الأزمنة وظهور ما يصدقها من سنن ا لله في الكون، وكم فسرت لنا حوادث زمن واكتشافات العلم من غرائب آيات القرآن ومتون الحديث، وأظهرت منها للمتأخرين ما لم يظهر للمتقدمين، وأرتنا مصداق قوله صلى ا لله عليه وسلم في وصف القرآن: ((لا تنقضي عجائبه))»[7].

وهذا يعني أن الشيخ عبد الحميد بن باديس يرى أن تطور العقل البشري مكين بأن يكشف مجالات كثيرة لم تكشف في عصور التابعين من المفسرين، بل ربما لم تخطر ببال أحدهم أو ربما كان يعدها من المحال.

وهذا الطرح في الواقع يعد طرحا غريبا لو أن الشيخ توقف عنده بعيدا عن بيان الحدود التي يستخدم فيها العقل، لأن هذين العاملين وحدهما لا يسايران في الحقيقة نظام الدوائر التي رسمها من قبل، لاسيما وأن الشيخ قد قصر العلم على الدائرة المعتبرة ونفاه كلية على الدائرة التي تنتظم الشك والوهم والظن غير المرجح بقوة.

وعليه فإن من اللازم الوقوف على حدود العقل في منهج الشيخ، وعند تأملنا له تبين أن اهتمامه بدور العقل في مناهج التفسير لا يعني العقل المطلق الذي لا تقيده ضوابط، لأنه يعرف أنّ العقل الإنساني وليد ظروف زمانية ومكانية وأنه من ثم محدود، على الرغم من أنه وسيلة أساسية في الإدراك.

ولهذا السبب حذرنا بقدر ما دعانا قائلاً: «إن استجلاء هذه الحقائق واستحصال هذه الفوائد من الآيات الكونية –على نفاستها وعظيم نفعها– محفوف بخطر الإعجاب بذلك العقل حتى يحسب أنه محيط بالحقائق كلها، و أن مدركاتها يقينيات بأسرها فيؤديه حسبانه الأول إلى الفتنة بالمدركات فيحسب أنّه لا شيء بعدها فقد يخرج إلى إنكار خالقها، ويؤديه حسبانه الثاني إلى الذهاب في ظنونه وأوهامه وفرضياته إلى غايات لا نسب بين اليقين وبينها، فكان من لطف الله بالإنسان أن جعل لعقله حدا يقف عنده وينتهي إليه ليسلم من هذا الخطر، خطر الإعجاب بالعقل»[8].

هذه هي صورة العقل كأداة في منهج ابن باديس، فهو أداة مهمة، لكنها محدودة الفاعلية، وعلى الباحث أن يدرك خطر الاعتماد عليها في غير ما خلقت له.

وقبل أن يتحدث الشيخ عن عجز العقل في إدراك بعض آيات القرآن مثل الحروف التي تفتتح بها السور التي يعد خفاؤها بمثابة منبه لعجز العقل الإنساني عن إدراك بعض الآيات القرآنية[9] كما يعجز عن إدراك بعض الآيات الكونية، نجده يضرب أمثلة مختلفة: «ففي آيات الله الكونية حقائق كثيرة تقف العقول حيارى أمامها، وقد تشهد آثارها ولا تستطيع أن تعرف كنهها كحقيقة الكهرباء في الكون، وحقيقة الروح والعقل في الإنسان، فمثل هذه الحقائق المنغلقة التي يرتد عقل الإنسان إليه عنها خاسئا وهو حسير هي التي تعرّفه بقدره... فيقف بعقله عند حد النظر والاعتبار والاستدلال»[10].

وبهذا تتحدد وظيفة العقل في منهج ابن باديس، يتبين أنها وظيفة فعالة لكنها في حدود ثلاث حركات:

1 – النظر والتأمل.

2 – الاعتبار والقياس.

3 – الاستدلال.

منهج الراسخين في العلم:

وعلى هذا الأساس يتعين أن يكون المنهج الصالح للتفسير هو منهج الراسخين في العلم، فيكون عمل الباحث في شرع الله «هو الفهم لنصوص الآيات والأحاديث ومقاصد الشرع وكلام أئمة السلف وتحصيل الأحكام وحكمها والعقائد وأدلتها والآداب وفوائدها والمفاسد وأضرارها حتى إذا بلغ إلى حكم لم يعرف حكمته وقضاء لم يدر علته ذكر عجزه فوقف عنده فلم يكن من المرتابين ولا من المتكلفين، وما يمنعه عجزه عن تعليل وتبيين وجه ذلك القليل عن المضي في التفهم والتدبر لما بقي له من الكثير»[11].

وهذا المنهج، منهج الراسخين في العلم، الذي يقترحه ابن باديس للبحث العلمي في شرع الله هو الذي يقترحه للبحث في التفسير، فعنده ينبغي أن يكون منهج الباحث في «كتاب الله هو التفهم والتدبر لآياته والتفطن لتنبيهاته ووجوه دلالاته واستشارة علومه من منطوقه ومفهومه على ما دلت عليه لغة العرب في منظومها ومنثورها وما جاء من التفاسير المأثورة، وما نقل من فهوم الأئمة الموثوق بعلمهم وأمانتهم المشهود لهم بذلك من أمثالهم، فإذا وقف أمام المتشابه رده إلى المحكم، وإذا انتهى إلى فواتح السور ذكر عجزه فآمن بما لها من المعنى، وقال: الله به أعلم، فهذا السير النظري والعمل العلمي المبني على اليقين... يزداد السائر على مقتضاه إيمانا وعلما وفوائد جمة ويسلم من الغرور والأوهام والفتنة وهو سبيل الراسخين الذين يقولون فيما لا يفهمونه: ﴿آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾[12].

وبالمقارنة بين الخطوات التي يقترحها في عمل كل من الباحث في الشرع والباحث في التفسير يتبين أنه يراها منهجا واحدا في الحقيقة هو منهج الراسخين في العلم.

والراسخون في العلم في منهجه هم الذين يقفون عند حد معين في بحوثهم لا يتجاوزونه، لكن هذا لا يعني أنهم يعطلون العقل أو يلجمونه وإنما يعني يركبونه في مجاله الذي خلق له.

فللباحث أن يسبر أعماق النصوص، ويعيد النظر في فهوم السابقين وكلام الأئمة ويحاول التفطن لوجوه الدلالات المختلفة، ويعمل على استشارة علوم القرآن المتعلقة بشكله ومضمونه، بل يحسن به أن يفسر القرآن بالقرآن وذلك برد المتشابه إلى المحكم، ولكن كل ذلك شيء والوقوع في الأوهام التي يمليها العقل العاجز شيء آخر.

وهذه الإشكالية هي التي تقودنا لحديث ابن باديس عن الفرق بين عجز العقل وتعطيله.

الفرق بين عجز العقل و تعطيله:

إن الشيخ -كما رأينا- قد تبنى منهج الراسخين في العلم في مجال البحوث الشرعية، وفي مجال البحوث التفسيرية، وهو كما تبين لنا، منهج يستخدم العقل المحفوف بالضوابط الشرعية.

ومعنى ذلك أنه لا يقول بتعطيل العقل لأنه آلة خلقها الله لوظيفة الفهم والإفهام، ولا يقول كذلك بتحريره التحرير المطلق الذي قد يجني على الحقائق العلمية فيفسدها.

وعليه فإن على الباحث في هذين المجالين -مجال الدراسات الشرعية ومجال تفسير القرآن- وفي مجال الآيات الكونية أن يتحرى الدقة في استخدام العقل، وذلك بأن يضع أمامه حقيقة ثابتة وهي: «ثبوت الحق والحكمة والنعمة في جميعها وإمكان عجز العقل في بعض المواضع والأحوال عن إدراكها فيكون عمله في خلق الله هو النظر والبحث والتحليل والاكتشاف واستجلاء الحقائق الكونية واستخراج الفوائد العلمية والعملية إلى أقصى حد توصله إليه معلوماته وآلاته حتى إذا انتهى إلى مشكل استغلق عليه اعترف بعجزه، ولم يرتكب من الأوهام والفروض البعيدة ما يكسو الحقيقة ظلمة ويوقع الباحث من بعدها في ضلالة أو حيرة، فكثيرًا ما كانت الفروض الوهمية الموضوعة موضع اليقينيات سببا في صد العقول عن النظر وطوال أمد الخطأ والجهل»[13].

إن ابن باديس يقر بجميع خطوات المناهج العلمية لكونها علمية. ولكنه يقف وقفة الحذر أمام خطوة واحدة هي "الفروض" أما خطوات البحث العلمي الأخرى بدءا من النظر والبحث والتحليل والاكتشاف والاستنباط فيدفع المنهج فيها بقوة ليشتغل «إلى أقصى حد توصله إليه معلوماته» دون أي قيد.

والسبب في التحذير من "الفروض" ليس لذات الفروض وإنما للكيفية التي توظف بها أحيانا حتى لا تلتبس الحقيقة بالجهل وتوقع الباحث في ضلال، خاصة حين توضع الفروض للوهمية موضع اليقينيات، فتوهم الباحث إيهاما كبيرًا يكدر الرؤية العلمية ويجعلها بمعزل عن مراجعة النفس مما يدفع على التمادي في الجهل.

ويبدو لي أن الأمر الذي جعل الشيخ يركز على الاهتمام بوضع الفرضيات المناسبة بعيدًا عن الأوهام هو الدائرة التي حددها قبل هذا للمجال العلمي النافع لأنه يوصل إلى اليقينيات لبنائه على اليقينيات.

ومعنى ذلك أن وضع الفروض يتوقف على قدرة الباحث على التمييز بين ثلاثة أنواع من الفرضيات: الفرضيات الوهمية التي لا نسب بينها وبين الحقائق العلمية والفرضيات الظنية

التي تملك عناصر الترجيح، والفرضيات العلمية ذات الطابع اليقيني.

وهذا الطرح يخالف بطبيعة الحال المناهج التغريبية التي ترى أنه لا يقين في العلم، إذ هي بهذا المعنى لا تفصل بين الدائرتين اللتين كانتا متقاطعتين عند الشيخ ابن باديس، ومن ثم لا تفرق بين الفروض الوهمية وآثارها، والفروض العلمية ونتائجها.

والحق أن السر الذي يكمن وراء طرح ابن باديس هو تفاعله مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن أدوات المناهج كقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾[14]، وقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[15].

ثانيا: ملامح التفسير الموضوعي في تفسير الشيخ ابن باديس:

توطئة: التفسير الموضوعي منهج من المناهج الأصيلة في الثقافة الإسلامية نجد جذورها في جهود الفقهاء والمحدّثين واضحة جلية بالنسبة لأحد منحيي التفسير الموضوعي بالمفهوم المطروح حديثا عند كل من عبد الستار فتح الله سعيد وباقر الصدر وغيرهما ممن ركز في تعريفه هذا التفسير على المنهج التجميعي الذي يستهدف دراسة الموضوعات المختلفة من عقدية واجتماعية وكونية من خلال القرآن[16].

إذ في الحقيقة ليس التبويب الذي وضعه البخاري للحديث باعتبار الموضوعات إلا عين المنهج الذي يستخدم الآن في التفسير الموضوعي و ليس من شك في أن كلمة "كتاب" التي كانت تتكرر في صحيح البخاري المضافة للموضوع المراد بالدرس لا تعني عند التحقيق إلا الموضوع، فهو حين يقول: (كتاب الإيمان؛ كتاب العلم؛ كتاب الوضوء؛ كتاب الغسل...) لا يقصد سوى موضوع الإيمان وموضوع العلم وموضوع الغسل وهكذا...

وإذا كان المنحى الثاني وهو الذي اعتمده الشيخ الغزالي[17] بصفة خاصة في كتابه [نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم] متأثرًا بالشيخ عبد الله دراز في كتابيه [مدخل إلى القرآن الكريم] و[النبأ العظيم] لم يظهر على يد المحدّثين والفقهاء فإن جذوره قد ظهرت بشكل واضح لا يدع مجالاً للشك في تجربة الشاطبي[18]، كما ظهر الوعي بملامحه عند عز الدين بن عبد السلام في كتابه [كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز][19]، وظهرت تطبيقاته في جهود ابن القيم[20].

فبغض النظر عن اختلاف موقف كل من الشاطبي وعز الدين بن عبد السلام من الوحدة الموضوعية في سور القرآن الكريم فإن الوعي بها واضح في كلامها، بل إن الشاطبي قد طبق التفسير الموضوعي بمفهومه هذا على سورة البقرة، وبين من خلال ذلك وحدة الموضوع فيها، بل وأكد على أن «اعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها»[21].

ولا شك أن بيان ترابط القرآن في السورة كترابطه في الآية هو من الإشارات المبكرة التي تبين الوعي العميق بالوحدة الموضوعية في سور القرآن الكريم، ليس فقط بالنسبة لإدراك موضوع السورة ولكن -وهذا هو المهم- بالنسبة الإدراك الترابط الشديد بين الأحكام في إطار السورة الواحدة على اختلاف موضوعاتها الجزئية.

تعريف التفسير الموضوعي:

عرف التفسير الموضوعي من طرف المحدثين تعريفات مختلفة تبعا للهدف الذي يرمي إليه كل باحث على حدة، لذلك جاءت التعريفات قاصرة لا تعبر عن التفسير الموضوعي بصفة شاملة، وربما دعا ذلك بعضهم ليعرفه تعريفين أو أكثر تبعا للمنحى الذي يريد أن ينحوه في البحث والدراسة[22]، وكلها تدور حول: إما المنحى التجميعي على حده وإما الوحدة الموضوعية على حدة.

و لهذا السبب أريد أن أعرفه تعريفًا قد يكون شاملاً بعض الشيء فأقول: التفسير الموضوعي منهج مستحدث في دراسة القرآن يستهدف سبر أغوار الموضوعات المختلفة من اجتماعية وأخلاقية وكونية وغيرها. إما من خلال تفسير سورة القرآن باعتبارها كلا موحدا يعبر عن موضوع واحد، أو من خلال تفسير آيات جمعت لبناء موضوع تشكل الآيات عناصره الأساسية، والغرض فيهما هو الخروج بتصور سليم حول الموضوع أو نظرية علمية فيه.

لأن هذا التعريف قد يعيننا على فهم منهج ابن باديس في التفسير الموضوعي التجميعي والتفسير الموضوعي الكشفي على حد سواء.

أهم ملامح التفسير الموضوعي عند ابن باديس:

بعد هذه التوطئة يمكننا أن نتساءل: هل كان هذا التصور واضحًا في زمن الشيخ ابن باديس ليمارسه أم أن الشيخ كان يمارسه بتلقائية دون أن يدري أنه يمارس منهجا جديدًا في التفسير له قواعده وأصوله التي تميزه من المناهج الأخرى؟

وإن كان قد مارسه، فهل مارس منحييه معا أم أنه مارس أحدهما فقط أم أن الشيخ لم يعن بذلك تماما وأننا نريد أن نحمله ما لم يحمل نفسه.

للإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي قراءة أثر الشيخ في مجال التفسير بإمعان، بعيدًا عن الأفكار المسبقة، والانتماءات العمياء التي تجعل الباحثين يقوّلون العلماء ما لم يقولوا، وينطقونهم بما لم ينطقهم به زمانهم.

نقول ذلك لأن ابن باديس كان يدرك تمام الإدراك دور البعد الزماني في تطوير مناهج التفسير، لذلك قال الإبراهيمي في حفل ختم الشيخ ابن باديس تفسيره: «وكانت تلك الدروس آية على أن القرآن لا يفسر إلا بلسانين لسان العرب و لسان الزمان»[23].

من الناحية الزمانية كان الشيخ بن باديس قد توفي قبل أن يعرف التفسير الموضوعي طريقة بالصورة المعاصرة، إذا كانت البدايات المعاصرة قد بدأت بشكل واضح في الثمانينات من هذا القرن والشيخ قد توفي سنة 1940م ولكن ذلك لا يمنع أن يكون الشيخ قد تعرف على الطريقة التي اكتشفها الشاطبي ودعا إليها من قبل، أو تعرف على طريقة ابن القيم وبعض المعاصرين المحدثين.

غير أن الشيخ عبد الحميد بن باديس إن كان قد تأثر بمناهج المحدّثين، وهو رجل سلفي واع بمنهج السلف، من المحدثين والمفسرين على حد سواء، أو تأثر بمكتشفات الشاطبي فإن ذلك لا يعني أنه قد سار على طريقتهم في التفسير، سواء بالنسبة لطريقة المحدثين أو طريقة الشاطبي.

ولهذا السبب لا يمكننا أن نعد ما أنجزه ابن باديس في التفسير منتميا لإحدى الطريقتين، و إنما كل ما نستطيع قوله هو أن للشيخ ابن باديس في رحلاته التي دامت خمسا وعشرين سنة (من 1913 إلى 1938) مع تفسير كتاب ا لله تجارب مختلفة جاد بها الزمان درى الشيخ باختلافها عن بعضها أم لم يدر، لأن هذا من طبائع الجهود البشرية حين يمتد بها الزمان هذا الامتداد الذي بلغ ربع قرن.

مختلف تجارب ابن باديس في التفسير الموضوعي:

حين تفحصت ما وصلنا من تفسير الشيخ – وهو قليل من كثير ضاع بسبب كسل طلابه مع الأسف الذين لم يكونوا منه كما كان رشيد رضا من الشيخ محمد عبده– وجدت الشيخ قد نوع في طريقة التفسير تنويعا كبيرًا، بحيث يمكننا لو أن الهدف من الدراسة هو بيان منهجه بصفة عامة أن تقف على قواعد مختلفة قد تؤدي بنا إلى أن نكتشف معظم قواعد المناهج في هذا القليل الذي وصلنا تحت عنوان: [مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير].

فنحن حين نفتح الكتاب على أول موضوع فيه نجده من صميم التفسير الموضوعي.

فالموضوع هو "الذكر" وقد استهله بتمهيد جاء فيه «الذكر أصل من أصول الدين العظيمة أو هو الدين كله. ولذا امتلأ القرآن العظيم بالآيات المشتملة عليه، فالمسلم إذا شديد الحاجة إلى معرفته وفقهه، وطريقة العمل به، وقد تعرضنا لبيان ذلك فيما سيأتي، وجعلنا الكلام في قسمين وختمناه بالتحذير مما خرج عن سواء القصد بغلو أو تقصير ليكون الواقف عليه على بصيرة مما يأتي منه أو يدع»[24].

فلو تأملنا هذا التمهيد لوجدناه يشتمل على إشارات لخطوات التفسير الموضوعي فقد عرف الموضوع وأشار إلى جمع الآيات التي تشكل بناءه، ثم بين الحاجة إليه ونبه لخطورة الخلط بين الموضوعات، وكشف عن الغرض وهو تكوين بصيرة محددة حوله.

ولدى تتبعنا للموضوع وجدناه يبدأ بالحديث عن "التضاد" الواقع بين موضوع الذكر وموضوع النسيان وما يرادفه من ألفاظ كغفلة القلب وغطاء العين والعجز عن السمع، وكلها كلمات يستخرجها بالاعتماد على القراءة الواعية للآيات المتعلقة بالموضوع مثل: ﴿وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره﴾؛ ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾؛ ﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري، وكانوا لا يستطيعون سمعا﴾؛ ﴿قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا﴾؛ ﴿وهذا ذكر مبارك﴾

فهذه الآيات وغيرها كثير قد جمعت لتشكيل عناصر الموضوع، مما ساعده على أن يقسم بناء الموضوع على الشكل التالي:

أ- القسم العلمي:

أ/1- دلالة الكلمة.

أ/2- أقسام الذكر.

أ/2-1. ذكر القلب وهو على ثلاثة ضروب: (التفكير+ العقد+ الاستحضار)

أ/2-2. ذكر اللسان وهو ضربان: (ذكر الله ثناء + ذكره دعوة)

أ/2-3. ذكر الجوارح وهو ضرب واحد: (استعمالها في الطاعات)

ب- القسم العملي:

ويرد العمل فيه إلى السنة، مما يبين ترابط الموضوع في ذهن الشيخ ترابطا وثيقا يكشف عن إدراكه لطبيعة العلاقة القائمة بين القرآن والسنة في تحديد أطراف الموضوع تحديدا غفل عنه بعض المعاصرين الذين يحذرون من استخدام

السنة في التفسير الموضوعي حفاظا على وحدته القرآنية[25].

يقول الشيخ: «وكما تلقينا هذا الأمر وهذا الوعد -﴿فاذكروني أذكركم﴾- عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كذلك علينا أن نتلقى عنه كيف يعمل به، فهو المبلغ عن الله -تعالى- بقوله وفعله والمبين كذلك بهما»[26]

ج - التطبيق:

وفي هذا العنصر تأكيد على ضرورة الربط بين القسمين السابقين إذ «ربما شغل اللسان بالتعلم والعلم عن الأذكار المأثورة حتى يتركها الطالب جملة ويكون عنها من الغافلين، فيحرم من خير كثير وعلم غزير، وقد كان -صلى الله عليه وسلم- معلم الخلق وما كان يغفل عن تلك الأذكار»[27]

هذا هو الموضوع الأول في الكتاب، وهو في صميم التفسير الموضوعي وقد نشره في مجلة الشهاب: مارس سنة 1929.

ونستنتج من ذلك أن الشيخ قد اكتشف المنهج في وقت مبكر جدا بالنسبة لجهود المعاصرين، وأن هذا الجهد كان يحتوي على كامل خطوات منهج التفسير الموضوعي التجميعي التي حصرها مصطفى مسلم[28] في: (اختيار الموضوع وجمع الآيات وترتيبها ودراستها واستنباط العناصر الأساسية ثم تفسيرها إجمالا وإبراز الحقائق وعرضها).

ولم يكتف الشيخ بهذا الموضوع بل أردفه بموضوع قريب منه هو "التذكير" وقد نشره في شهر فيفري 1929 أي قبل الأول بشهر، لكن الذين جمعوا النصوص التفسيرية لم يراعوا أهمية الترتيب مع الأسف. ويليه موضوع ثالث هو "أفضل الأذكار" وقد طبق عليه المنهج السابق بخطواته، ونشره في ماي 1929.

وفي فيفري 1939 أي بعد عشر سنوات تقريبا تنشر الشهاب موضوع "العرب في القرآن"[29]، وهو موضوع يغني عنوانه عن أي بيان. فهو يتحدث عن نفسه بنفسه وقد جمع لهذا الموضوع ما يزيد عن عشرين آية وهي التي تشكل العناصر الأساسية للموضوع وهي مركبة كما يلي:

1- مقدمة: الدعوة إلى الاهتمام بتاريخ العرب ومدنهم ودولهم وخصائصهم قبل الإسلام والبحث في سر اختيار الله لهم لتبليغ الرسالة.

2- سرّ نزول القرآن بلسانهم ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ وسرّ توسعته على سبعة أحرف.

3- بعث الرسول من أنفسهم ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾.

4- سر ذكر القومية ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾، ويكمن في عناية القرآن بإحياء الشرف في نفوس العرب ليهيئهم لسياسة البشر.

5- مقارنة بين المقومات النفسية العربية والمقومات النفسية الإسرائيلية الذليلة، والخروج بنتيجة هي «أن الأمة العربية استطاعت أن تنهض بالعالم كله وأن تظهر دين الله على الدين كله، وأما بنو إسرائيل فإنهم ما استطاعوا أن ينهضوا حتى بأنفسهم»

6- بيان لماذا كان منبع الرسالة مكة، ولماذا اختيرت في وسط الجزيرة بالضبط؟ والسر فيما يرى هو أن الوسط بعيد عن المؤثرات الخارجية في الطباع والألسنة فأطراف الجزيرة لم تخل من لوثة في الطباع جاءت من الاختلاط بالأجنبي فاليمن تأثرت بالحبشة والفرس، والعراق والجزيرة تأثرت بالطباع الفارسية.

7- حظ العرب من القرآن: وفيه إشارات ذكية لتصحيح المنهج التاريخي يقول فيها: «والتاريخ يجب أن لا ينظر من جهة واحدة بل من جهات متعددة، وفي العرب نواح تجتبى ونواح تجتنب، وجهات تذم وتقبح وجهات تثنى عليها وتمدح وهذه هي طريقة القرآن بعينها فهو يعيب من العرب رذائلهم النفسية كالوثنية ونقائصهم الفعلية كالقسوة والقتل وينوه بصفاتهم الإنسانية التي شادوا بها مدنياتهم السالفة واستحقوا بها النهوض بمدنية المدنيات، ولنذكر عادا فهي أمة عربية ذات تاريخ قديم ومدينة باذخة ذكرها القرآن فذكرها بالقوة والصولة وعزة الجانب، وعنى عليها الصفات الذميمة التي تنشأ عن القوة»

8- يستحضر الآيات المتعلقة بقوم عاد ويحللها ليبرز كل جوانب مدنيتها سواء ما يتعلق بجوانب السلب أو ما يتعلق بالإيجاب ليصل إلى شهادة الله عليها في أنها ﴿لم يخلق مثلها في البلاد﴾ ولكن ذلك لم يشفع لها فأهلكها الله لما تجبرت.

9- يضرب مثالا لمدينة عربية أخرى هي ثمود ويحلل الآيات المتعلقة بها.

10- يضرب مثالا بحضارة العرب في اليمن مبينا ما وصلت إليه سبأ من «مدينة زاهرة مستكملة الأدوات» لم يحطمها غير كفرهم ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم﴾.

11- يتوقف عند نظام الشورى في مملكة سبأ قائلا: «ولعل كاتبا من كتابنا يتناول هذا البحث بحث الانتخاب في الإسلام ولئن استرشد القرآن في هذا الباب ليرشدنه».

وبهذا يكون قد اقترح موضوعا جديدا في التفسير الموضوعي بوضوح لا يدع مجالا للشك في فهمه لهذا النوع من التفسير.

12- الخاتمة: وكانت بمثابة خلاصة تبين التصور العام لموضوع العرب في القرآن وهو قوله: «هذه مدنيات ضخمة عبرت في هذه الأمة التي أهلها الله لحمل الرسالة الإلهية إلى العالم، وهذه بعض خصائص هذه الأمة التي هيأها للنهوض بالعالم وإنقاذه من شرور الوثنية وبنيتها ومن ضلال العبودية بجميع أصنافها، وأن موضوع القومية العربية مترامي الأطراف، وليس من الممكن الإحاطة به في مثل هذا الخطاب، وحسبي أن أكون قد خدمتها من هذه الناحية التي هي خدمة للإسلام والقرآن»[30].

وخلاصة القول: إن الشيخ عبد الحميد بن باديس قد درس القرآن الكريم دراسة موضوعية مبكرة، وأنه كان قد استوعب المنهج استيعابا جيدا يتبين لمن يتتبع خطواته في كل الموضوعات المذكورة جليا واضحا فهو يبدأ تفسيره بتحديد الموضوع ثم يقسمه إلى عناصر ويحلل تلك العناصر في إطار الفكرة المهيمنة على الموضوع جاعلا القرآن الكريم وحده مرشدا له في رسم المعالم الأساسية للموضوع، محللا فيها التصور العام لموضوع بحثه.

ولكن كل ذلك كان يتعلق بالتفسير الموضوعي التجميعي فهل فسر باعتبار الوحدة الموضوعية؟

نعم لقد فسر المعوذتين تفسيرا ينم عن إدراكه لخطوات منهج التفسير الموضوعي الكشفي، ولكن مجال البحث يضيق عن عرضه هنا لذلك سنرجئه لمقال آخر بحول الله، أما الآن فيكفي أن أعرض خصائص تفسيره بصفة مجملة.

ثالثا: خصائص تفسير الشيخ ابن باديس:

حينما احتفل الشعب الجزائري بختم الشيخ عبد الحميد تفسيره الشفاهي الذي دام خمسا وعشرين سنة كتب أخوه وصديق دربه الشيخ البشير الإبراهيمي الذي كان منه بمثابة الشيخ رشيد رضا من محمد عبده في بعض الموضوعات يقول: «جاء أخونا وصديقنا الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس قائد تلك النهضة بالجزائر بتفسيره لكلام الله على تلك الطريقة وهو ممن لا يقصر عمن ذكرناهم -يعني الأمير صديق حسن خان والإمام محمود الألوسي، والأستاذ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- في استعمال وسائلها من ملكة بيانية راسخة وسعة اطلاع على السنة وتفقه فيها وغوص على أسرارها وإحاطة وباع مديد في علم الاجتماع البشري وعوارضه، وإلمام بمنتجات العقول ومستحدثات الاختراع

ومستجدات العمران، يمد ذلك كله قوة خطابية قليلة النظير وقلم كاتب لا تقل له شباة، بارك الله في عمر الأستاذ فأتم تفسير كتاب الله ببيانه المشرق في خمس وعشرين عاما من غير أن تختل أعماله العلمية الكثيرة، ولا أعماله المستغرقة لدقائقه في سبيل هذه النهضة»[31]

وهذا النص الذي كتبه الإبراهيمي في حياة المفسر يعد شهادة أمينة على خصائص التفسير، لأن هذه الشهادة صدرت من رجل حضر حلقات الذكر، وهو على مستوى علمي مكين لا يقل عن مستوى المفسر نفسه.

وإنما نستخدم هذه الشهادة ونحن بصدد الحديث عن الخصائص لأن جزءا كبيرا من التفسير قد ذهب أدراج الرياح ولم يسجل لنا التاريخ منه سوى تلك الدروس التي سجلها المفسر بنفسه أو تلك التي سجلها الإبراهيمي في بعض الجلسات التي حضرها كتفسير المعوذتين[32]، وهذه وإن كانت مهمة جدا فإنها لا يمكن بأي حال أن تعيننا على استخراج الخصائص كلها، لا سيما وأن المفسر قد اعتمد في عمله هذا على الإلقاء الشفاهي بشكل أساسي.

ولا شك أن الخصائص التي يذكرها الإبراهيمي هنا تتمثل في النقاط الآتية:

1- التمكن البياني والرسوخ في علوم البلاغة، وهي من الشروط الأساسية التي يشترطها المفسرون في من يقدم على هذا العمل[33]

2- سعة الاطلاع على السنة والتفقه فيها والغوص على أسرارها.

3- الإحاطة بعلم الاجتماع البشري.

4- الإلمام بالإنتاج العلمي في مختلف الفنون.

5- قوة المخاطبة.

وهذه الخصائص كما ترى بعضها يرتبط بالتفسير الشفاهي خاصة، كالخطابة، وبعضها ينسحب على المكتوب أيضا، وهي خصائص يعيدها الإبراهيمي في نص آخر، كتبه بعد موت الإمام بثمانية حجج (1948) قال فيه: «كان للأخ الصديق عبد الحميد بن باديس رحمه الله ذوق خاص في فهم القرآن كأنه حاسة زائدة خص بها، يرفده بعد الذكاء المشرق والقريحة الوقادة والبصيرة النافذة بيان ناصع مديد في علم الاجتماع، ورأي سديد في عوارضه وأمراضه يمد ذلك كله شجاعة في الرأي وشجاعة في القول لم يرزقهما إلا الأفذاذ المعدودون في البشر»[34]

إن هذا النص الثاني يذكر الخصائص السابقة بشيء من التفصيل ويضيف خصائص أخرى بعضها عام وبعضها يخص التفسير الشفهي منها:

1- الذوق الخاص في فهم القرآن.

2- الذكاء المشرق.

3- البصيرة النافذة.

4- اطلاع في العلوم النفسية والكونية.

5- شجاعة في الرأي والقول.

والحق أن هذه الخصائص وتلك يتطلب وضع اليد عليها وقفات طويلة أمام النصوص التفسيرية التي كتبها بنفسه، بل ونشرها تباعا في الصحف، لأن دراستها وفق الترتيب الزماني الذي أعدها فيها يعيننا على الوقوف على الثابت من تلك الخصائص والمتغير منها.

بل إن الوقوف على كل المقالات التفسيرية قد يفيدنا بخصائص أخرى لم يذكرها الإبراهيمي في النصين السابقين، لا سيما الخصائص التي يتميز بها منهجه في التفسير عن بقية المناهج، كإفراد دراسة للعرب في القرآن مما جعله يشق طريقا نحو التفسير الموضوعي، لم ينقصه من خطوات هذا المنهج إلا استخدام المصطلح - ومثل الربط بين سورتي المعوذتين لاشتراكهما في الموضوع الواحد، ومثل التركيز على إبراز عنصر القدوة كلما أحس بأن الموضوع يقدم ذلك كقوله: «على الداعي إلى الله والمناظر في العلم أن يقصد إحقاق الحق وإبطال الباطل وإقناع الخصم بالحق وجلبه إليه فيقتصر من كل حديثه على ما يحصل له ذلك ويتجنب ذكر العيوب والمثالب ولو كانت هنالك عيوب ومثالب اقتداء بهذا الأدب القرآني النبوي في التجاوز مما في القوم...»[35].

ومثل الخاصية الكبرى التي لا يتميز بها وحده ولكن يتميز بها منهج المصلحين الذين عاصروه جميعا مثل الشيخ محمد عبده والشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ رشيد رضا، هذه الخاصية هي التي ذكرها الدكتور محمد النويهي حين قال: «إنه واحد من أولئك الذين رأوا في الإسلام نظاما لحياة الإنسان لأنه إنسان في أي وقت وفي أي مكان، ورأوا الإيمان با لله غاية الحياة الدنيا ورأوا القرآن وحدة بها اكتفاؤها الذاتي في التوجيه واكتفاؤها الذاتي في التفسير، واكتفاؤها الذاتي في تحديد معالم البشرية، تاريخها وقوانين تطورها... عبد الحميد ابن باديس في تفسيره في مجالس التذكير اتخذ هذا الرأي قاعدة فيما شرح»[36].

بمعنى آخر إن منهج الشيخ قد تميز بخاصية هي الاعتماد على التفسير في إصلاح الأمة اعتمادا كليا، فهو لم يكن يفسر القرآن ليزيل عن بعض آياته الغموض -إن كان هناك غموض- ولكن كان يتخذ من القرآن محورا لطرح قضايا إصلاحية مختلفة في العقيدة والأخلاق والاجتماع وغير ذلك، وقد تجتمع قضايا متعددة على اختلافها في درس واحد كما

في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبأ يقين...﴾[37].

فقد تعرض خلال تفسيره لهذه الآية، بعد بيان المعنى إلى المخالفات الجائزة، وعزة العلم وسلطانه، ومدرك عقيدة، وتحقيق تاريخي، وعظمة المملكة العربية اليمنية، وتفوق العرب على الإسرائيليين، وولاية المرأة الملك[38].

ولا شك أن من يتتبع تفسيره بدقة سيقف على خصائص كثيرة منهجه كل التمييز عن تفاسير القدماء والمحدثين على حد سواء، والسر في ذلك هو تغير البيئة والأهداف والغايات، فقد كان الشيخ في الجزائر يفسر القرآن لغرض غير أغراض غيره، وفي بيئة كان يأكلها مرضان وينهشانها نهشا هما: الاستعمار وفساد الدين.

ومن ثم كان لمنهجه في التفسير ذوق خاص، تميزه تلك العناوين الصغيرة التي يفصل بها بين الأفكار التي يطرحها وهو يفسر آية من الآيات عن طريق الاستنباط والاستنتاج الواعي الذي يستنبط من الآيات ما يصلح لتوجيه الوعي في ذلك الوقت بالضبط، وبمعنى آخر إنه كان يراعي في تفسير النص مقتضيات الأحوال ويجعل لكل مقام مقالا يليق به.

وقد لاحظت أن العناوين الصغيرة التي كان يضعها أثناء تفسيره لآية من الآيات يتحرى فيها كل الدقة وذلك بتحديد الفكرة لتشد الانتباه فتخدم الغرض.

وخلاصة القول: لقد تصفحت تفاسير القدماء على اختلاف مناهجهم ومشاربهم، وتصفحت المحدثين على تفاوت قدراتهم واختلاف مناهجهم فما رأيت مفسرا يفري فري ابن باديس، لقد كان نسيج وحده في التصورات النظرية على الرغم من تأثره الواضح بأسس منهج التفسير عند ابن تيمية وابن القيم، كما كان نسيج وحده في التجارب العلمية، على الرغم من تأثره الواضح بمنهج الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا.

وإنما كان نسيج وحده في الطروحات النظرية والتطبيقية لأنه كان يفهم القرآن إما من خلال القرآن والسنة الصحيحة وإما من خلال استقراء التجارب البشرية في الحركات التاريخية والاجتماعية، وإما من خلال استقراء التجارب البشرية في المجال العلمي الذي ثبت لدى العلماء صحة مكتشفاتهم على تغير الأزمان.

وقد تميز منهجه بخصائص سبق إليها فكان علما يقتدى به لولا أن الجهود التي جاءت بعده

لم تجتهد في بلورة ذلك المنهج وتلك الخصائص لتعطي للتفسير في الجزائر طابعا متميزا.

لقد شق الطريق مبكرا إلى منهج التفسير الموضوعي، واستوعب كل خطواته كما تجلت في بحثه الفذ "العرب في القرآن"، لكن لا أحد من تلامذته عمل على بلورة هذا المنهج، وشق طريقا متميزا في التفسير التحليلي لكن طلابه لم يستفيدوا من تلك التجربة العظيمة التي لم أجد فيما قرأت من تفاسير القدماء والمحدثين ما يماثلها، سواء في عمق الطرح أو مراعاة مقتضى الحال أو الدقة في وضع العناوين الجزئية التي تحدد مضامين وأهداف الآيات التي يفسرها.

لقد كان منهج ابن باديس نسيج وحده في ما طرحه من تصورات نظرية للمنهج الصالح لتفسير القرآن، وكان نسيج وحده في التوجهات التي يقدمها من خلال تفسير الآيات وكان نسيج وحده في ابتكار منهج التفسير الموضوعي.

الهوامش

(1) – مجالس التذكير: ص 359.

(2) – ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية الجزء 13 ص 283.

(3) – مجالس التذكير: ص 138 – 139.

(4) – مجالس التذكير ص 139.

(5) – مجالس التذكير: ص 139 – 140.

(6) – مجالس التذكير: ص 359.

(7) – مجالس التذكير: ص 411.

(8) – مجالس التذكير: ص 359 – 360.

(9) – نفسه ص 360.

(10) – نفسه ص 360.

(11) – مجالس التذكير: ص 362.

(12) – مجالس التذكير: ص 362.

(13) – مجالس التذكير: ص 361 – 362.

(14) – سورة النجم: 28.

(15) – سورة الإسراء: 36.

(16) – محمد باقر الصدر: مصدقات في التفسير الموضوعي.

(17) – محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم.

(18) – أنظر: الموافقات 413/3.

(19) – الإشارة إلى الإعجاز في بعض أنواع المجاز ص 221.

(20) – محمد أحمد السنباطي: منهج ابن القيم في التفسير ص 84 – 118.

(21) – الموافقات: 415/3.

(22) – انظر فتح الله سعيد، باقر الصدر، محمد الغزالي، عبد الحي الفرماوي، مصطفى مسلم.

(23) – تصدير لكتاب: مجالس التذكير بقلم الإبراهيمي: ص 26.

(24) – مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير: ص 28.

(25)– أنظر مثلا: مصطفى مسلم: مباحث في التفسير الموضوعي ص39.

(26)– مجالس التذكير: ص32.

(27)– نفسه: ص33.

(28)– مصطفى مسلم: مباحث في التفسير الموضوعي: ص31–32.

(29)– مجالس التذكير: ص425–438.

(30)– مجالس التذكير: ص425–438.

(31)– تمهيد وتقدير ابن باديس بقلم البشير الإبراهيمي ص 26–27.

(32)– تفسير ابن باديس ص 474–502.

(33)– انظر المقدمة الكشاف للزمخشري، تفسير كل من القرطبي وابن عاشور.

(34)– الإبراهيمي: مقدمة تفسير ابن باديس ص 32–33/ منشورات المعارف الجزائر.

(35)– تفسير ابن باديس ص 419.

(36)– محمد النولي: مقدمة تفسير ابن باديس ص9.

(37)– سورة النمل الآية 22.

(38)– تفسير ابن باديس ص 341–346.

المنهج النقدي في التفسير
عند الإمام عبد الحميد بن باديس

د. محمد دراجي
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر.

القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمد ﷺ، المنقول عنه بالتواتر، المكتوب في المصاحف، المتعبد بتلاوته، المعجز بلفظه ومعناه.

إنما أنزل للتفهم والتدبّر، يقول تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾[1] ويقول تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أقفالها﴾[2].

فتدبر آيات هذا الكتاب المعجز، هو الدليل على أنّ قلب الإنسان لم يختم عليه ولم تحط به الأقفال من جميع الجهات.

والعلم الذي يعنى بفهم آيات الوحي هو التفسير، وإذا كان التفسير في اللّغة لا يخرج عن معنى الكشف والبيان[3]، فإنّه في الاصطلاح قد عرّف عدّة تعريفات إن اختلفت في مبانيها فإنّها قد اتفقت في معانيها، وخلاصة هذه التعريفات هو (علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية)[4].

والقيد الأخير في هذا التعريف و هو (بقدر الطاقة البشرية) مهم جدّا، لأنّه يقودنا إلى البحث عن حجية التفسير، فإلى أي مدى يكون الفهم -فهم مفسر من المفسرين- حجة لا يجوز العدول عن هذا الفهم إلى غيره؟

وللإجابة على هذا السؤال نبادر إلى القول بأنّ المفسرين ليسوا كلّهم في مرتبة واحدة.

فالنبي ﷺ فسّر كثيرا من الآيات التي أشكل على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهمها، والقرآن الكريم يخاطبه بالقول: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[5].

والصحابة الكرام -بعد وفاة النّبي ﷺ- فسروا الكثير من الآيات، واشتهر منهم أعلام في التفسير، وكان أجدر الصحابة رضي الله عنهم

بلقب المفسر هو عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

وبعد انقضاء عصر الصحابة -كبار الصحابة خصوصا- فإنّ التابعين وهم تلامذة الصحابة، قد فسروا الكثير من الآيات -كذلك- واشتهر منهم أعلام في التفسير، وتأسست في هذا العهد مدارس للتفسير في مكة، والمدينة والكوفة...الخ

وإلى يوم النّاس هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها والتفاسير تترى، والجهود المبذولة لفهم القرآن متواصلة غير منقطعة.

فإلى أي مدى يكون الفهم حجة؟

إنّ الذي أجمعت عليه كلمة العلماء المحققين أنّ التفسير إذا صحت الرواية به إلى النبي ﷺ فإنّه حجة لا يجوز العدول عنه إلى غيره من الآراء والتخمينات والظنون؛ يقول ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يعلم وأن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللّغة فإنّه قد عرف تفسيره»[6].

أمّا التفاسير المنسوبة إلى الصحابة رضي الله عنهم، فإنّ أكثر العلماء على اعتماد أقوالهم في التفسير، والاحتفاء بها وتقديمها على غيرها من الأقوال، لأنّهم قد شاهدوا التنزيل وعاينوا أسباب النزول، ويضاف إلى هذا سلامة فطرتهم، ونقاوة سريرتهم ورسوخهم في الفصاحة والبيان.

يقول ابن تيمية: «وما نقل عن الصحابة نقلا صحيحا فالنّفس إليه مما ينقل عن التابعين لأنّ احتمال أن يكون قد سمعه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منه أقوى، ولأنّ نقل الصحابة عن أهل الكتاب أقل من نقل التابعين، ومع جزم الصحابي بما يقوله كيف يقال: إنّه أخذه عن أهل الكتاب وقد نهوا عن تصديقهم»[7].

وفرق فريق آخر من العلماء بين المرفوع والموقوف من تفسير الصحابي، فقبلوا التفسير المرفوع ولم يقبلوا التفسير الموقوف، يقول جلال الدين السيوطي: «... الأخذ بقول الصحابي فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي ﷺ، قاله الحاكم في مستدركه قلت -أي السيوطي- ما قاله الحاكم نازعه فيه ابن الصلاح وغيره من المتأخرين لأنّ ذلك مخصوص بما فيه سبب النزول أو نحوه مما لا دخل للرأي فيه...»[8].

وهكذا فتفسير الصحابي ليس حجة بإطلاق، وقد توسع بعض المفسرين في رفض تفسير الصحابي لاحتمال أن يكون أخذه عن أهل الكتاب[9]

وأمّا تفاسير التابعين فهي أقل اعتبارا من تفاسير الصحابة، ولذا فإن العلماء اشترطوا لقبول تفسير التابعي أن يكون مما لا مجال فيه للرأي والاجتهاد، مع تصريحه بعدم تلقيه هذا الرأي عن أهل الكتاب، لأنّ التابعين وسعوا في

أخذ الإسرائيليات عن أهل الكتاب وروايتها عنهم، لكن إذا أجمع التابعون على شيء فإن تفسيرهم يكون حجة، يقول ابن تيمية: «قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم وهذا صحيح، أمّا إذا أجمعوا على الشيء، فلا يرتاب في كونه حجة، فإذا اختلفوا فلا يكون قول بعضهم على بعضهم حجة ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى عموم لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب وأقوال الصحابة في ذلك»[10].

وقد توسع بعض المفسرين في عدم اعتبار تفاسير التابعين، فهي عنده ليست حجة ولو كانت مما لا مجال للرأي فيه والاجتهاد، وحتى ولو لم يذكر أنه أخذه عن أهل الكتاب[11].

وهكذا نخلص إلى أنّ الأقوال المنقولة في التفسير ليست كلها في مرتبة واحدة من حيث الحجية بل هي متفاوتة فيها، فهناك أقوال متفق على أنها حجة يجب المصير إليها وعدم العدول عنها، وهناك أقوال أخرى، مختلف في حجيتها، وهناك أقوال متفق على عدم حجيتها وما هذا إلاّ لأنّ التفسير هو محاولة لفهم الوحي على قدر الطاقة البشرية.

مفهوم المنهج النقدي ودواعيه:

إنّ مفهوم المنهج النّقدي هو القراءة الواعية المتفحصة، المغربلة للتراث التفسيري كما وصلنا اليوم، فالمفسر الناضج الذّي ينطلق من القرآن الكريم لتأسيس مشروع إصلاحي، تجديدي، يهدف من خلاله إحياء ما اندرس من معالم الإسلام، وتصحيح ما انحرف من أفكار، وبناء ما انهدم من مؤسسات أو تخرب من علاقات اجتماعية... الخ، يواجهه ركام هائل من أقوال المفسرين وآرائهم في تفسير كثير من الآيات، بعضه صالح والكثير منه لا يصلح للمفسر المعاصر، فلا بدّ لهذا المفسر من إعمال عقله لقبول ما يقبل ورفض ما يرفض.

وفي نظرنا فإن دواعي المنهج النّقدي كثيرة نذكر منها على وجه الاختصار:

1- تفاوت حجية أقوال المفسرين -كما مرّ معنا-

2- إنّ القرآن الكريم لا يستقل بتفسيره عصر دون عصر، أو قوم دون أقوام، بل هو موصوف بأنّه لا تنقضي عجائبه، وقد جاء في الحديث الذي رواه الإمام الترمذي وُصف القرآن بأنّه: «حبل الله المتين والذكر الحكيم، والصراط المستقيم، الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق على كثرة الرد،

ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[12].

و ما دام القرآن لا تنقضي عجائبه لأنّ آياته لا تخضع لقانون الزمان والمكان، فالمفسر في كل عصر يجد فيه ما يواجه به المشكلات المستحدثة، والقضايا المستجدة، وهذا لا يمكن تحقيقه إلاّ إذا تجاوز المفسر كثيرا من الآراء التفسيرية التي قيلت في عصور تختلف مشكلاتها عن عصرنا الراهن.

3- هناك اتجاه في التفسير ومنذ عصر التابعين، ولع بالنّقل وإغفال العقل، فحشا كتب التفسير بالأقوال الغريبة، والإسرائيليات الباطلة، فاختلط فيها الصحيح بالعليل، والأصيل بالدخيل، وخير مثال على هذا الذي نقول [تفسير مقاتل بن سليمان] الذي قال فيه الدكتور محمد حسين الذهبي رحمه ا لله محللا محتواه: «والحق أن تفسير مقاتل يحوي من الإسرائيليات والخرافات وضلالات المشبهة والمجسمة ما ينكره الشارع، ولا يقره العقل، وإذا كان حقّا ما نسب إلى الإمام الشافعي قوله الناس عيال في التفسير على مقاتل فلست ألمح في قوله هذا استحسانا لتفسيره ولا ثناء عليه ولا أعقل من هذه العبارة -وقد بلوت تفسير مقاتل- إلاّ أن الشافعي أراد أنّه كان مرجعا للمفسرين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم»[13].

4- وبالإضافة إلى الاتجاه المولع بالنّقل غير الصحيح، ونعني به الاتجاه المذهبي في التفسير، وهو الاتجاه الذي يدخل أصحابه إلى مجال التفسير القرآني بمقررات فكرية، ومقدمات عقلية مقدّرة سابقا، فالمعتزلة على سبيل المثال لا الحصر قد قرروا الأصول الخمسة المعروفة وانطلقوا منها في التعامل مع النّص القرآني، وأصبحت هي الميزان في الفهم والتقويم... حتى أنّ جلال الدين البلقيني قال عن [تفسير الكشاف] لأبي القاسم جار ا لله الزمخشري: «استخرجت منه اعتزاليات بالمنقاش»[14]

5- إنّ الذي يقرأ كتب التفسير، خصوصا بعد العصور الإسلامية الزاهية الأولى، يجدها مرتعا لذكر الأقوال العديدة في تفسير الآية الواحدة، والغريب أن المفسرين -هؤلاء- كان تعاملهم مع هذه الأقوال إمّا بالتلخيص الذي يؤدي إلى الاستغلاق، وإمّا تأييدا أو رفضا بناء على المذهب الكلامي والفكري للمفسر، وهكذا أصبح درس التفسير ترديدا لأقوال المتقدمين.

ومحاولة شرحها، فوضعوا هكذا الشروح والحواشي والهوامش، فتحول درس التفسير من محاولة فهم كلام ا لله تعالى، وتطبيقه على واقع

المسلمين -وهذا هو الغرض الأساسي للقرآن الكريم- أصبح درس التفسير هو محاولة فك الغموض: غموض عبارة الشارح والمحشي؛ وهكذا أصيب درس التفسير بالجدب العلمي، والعقم الفكري، واستولى عليها الركود آمادا طويلة.

فهذه المبررات وغيرها كثير -لو أردنا أن نقوم بعملية استقصائية- تجعل المنهج النقدي أكثر من ضرورة لحسن الاستفادة من كتب التفسير العديدة والمتنوعة، لأنّ التجديد الذي ننشده في علم التفسير، ليس هو قطع الصلة بأقوال المفسرين القدامى وطرح تراثهم جملة وتفصيلا، والإتيان بآراء نابية غريبة، مبتوتة الصلة عن القرآن ولغته -كما يحلو لكثير من المستشرقين- قسيمة هذا التوجه تجديدا، فكل فكر لا يستهدف تخريب مبادئ الإسلام، وتقويض أسسه فهو ليس فكرا جديدا، ويخرجها عن دلالتها اللّغوية فهو مجدد كبير[15].

وإنما يبدأ هذا التجديد من عرض الآراء السابقة ومناقشتها، لأنه يصل حاضر الأمة الإسلامية بماضيها، ثم إن الاتصال بالتراث التفسيري القديم نفسه يفيد حركة التجديد ويمكن لها، ويعرفها بمجالات التجديد، وعناصر القوّة في التراث التفسيري، ونقاط الضعف التي يجب أن يتجاوزها المفسر المعاصر.

تاريخ المنهج النقدي في التفسير:

إنّ العلماء المجددين، لم يفتأوا يناقشون الآراء التفسيرية المنقولة في كتب التفسير، ولم يجدوا أيّ مانع في توظيف عقولهم في توليد أفكار جديدة، ومعاني لم يخطر للسابقين على بال، يقول فخر الدين الرّازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة﴾[16]: «أثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في التفسير مردودة - وذلك لا يقوله إلاّ مقلد خلف»[17].

وأبو حامد الغزالي -حجة الإسلام- ظلّ يدعو إلى إعادة النّظر في الآية حتّى تنكشف للمفسر معان مكنونة لا تنكشف إلاّ للموفقين ثم قال: «ومن موانع الفهم أن يكون، قد قرأ تفسيرا واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلاّ ما تناوله النّقل عن ابن عباس ومجاهد، وأنّ ما وراء ذلك تفسير بالرأي فهذا من الحجب العظيمة»[18].

ونفس الموقف نجده عند شيخ الإسلام ابن تيمية الذي أقام منهجه في التفسير على رؤية نقدية للتفاسير السابقة، وممّا قاله في هذا المجال: «إنّ الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث

والسمين، والباطل الواضح والحق المبين، والعلم إمّا نقل مصدق عن معصوم، و إما قول عليه دليل معلوم، وما سوى ذلك فإما مزيف مردود، و إمّا موقوف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود، وحاجة الأمة ماسّة إلى فهم القرآن»[19]

وما ذكره شيخ الإسلام هو عين الصواب، فإنّ حاجة الأمة إلى فهم كتاب ا لله والعمل بمقتضاه، والاهتداء بهديه، حاجة ماسة وأكيدة، وكتب التفسير-أحيانا- لا تنقع الغلة ولا تشفي العّلة، فما العمل؟

لا بدّ من الاطلاع على التراث التفسيري، لكن إذا وجده المفسر لا يفي بالحاجة فلا بدّ من إعمال الرأي، وتحريك الفكر من أجل الوصول إلى فهم جديد للنّص القرآني يتلاءم والواقع الجديد، ولذلك يقول ابن تيمية: «وربما اطّلعت على الآية الواحدة في مائة تفسير، ثم أسأل ا لله تعالى الفهم»[20].

وانتهج هذا المنهج من بعد ابن تيمية علماء أعلام ولكن سرعان ما استولى على الأمة الإسلامية الركود العلمي الذي يميل إلى ترديد الأقوال وتناقلها دون استخدام ملكة التمحيص والنّقد، فعرف علم التفسير مرحلة انحطاط، لم تضف جديدا إلى علم التفسير، بل زادت التراث التفسيري غموضا إلى غموض، وتعقيدا على تعقيد، واستمر هذا الوضع طويلا، إلى أن بزغت بوارق الأمل على أيدي دعاة الإحياء الإسلامي، أو التجديد الإسلامي الحديث، والتي بدأت على أيدي محّمد بن علي الشوكاني(1250هـ) ومحمود شكري الألوسي (1270هـ) ومحمد حسن صديق خان (1307هـ) واكتمل نضجها وآتت أكلها على أيدي مفسري مدرسة المنار الذين سنفردهم بكلام خاص.

مدرسة المنار والمنهج النقدي:

إنّ رجال مدرسة المنار: -جمال الدين الأفغاني (1897) ومحمد عبده(1903) ورشيد رضا (1935)- قد دعوا إلى التجديد في التفسير القرآني، بما يستجيب لمتطلبات العصر الحديث، وأن التفاسير القديمة على كثرتها وتنوعها وغناها فإنّها لا تغني عن تفسير جديد، يقول الشيخ محّمد عبده: «قد يدّعي بعض أهل العصر أنه لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنّة واستنبطوا الأحكام منها، فما علينا إلاّ أن ننظر في كتبهم ونستغني بها، وهكذا زعم بعضهم، ولو صحّ هذا الزعم لكان طلب التفسير عبثا يضيع به الوقت سدى... وهو على ما فيه من تعظيم لشأن الفقه مخالف لإجماع الأمة من النبي ﷺ إلى آخر واحد من المؤمنين، ولا أدري كيف يخطر هذا على بال مسلم...؟

خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل ولم يوجه الخطاب إليهم بخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايته، يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[21] فهل يعقل أنه يرضى منا بأن لا نفهم قوله هذا، ونكتفي بالنظر في قول ناظر نظر فيه، ولم يأتنا وحي من الله بوجوب اتباعه لا جملة ولا تفصيلا؟

كلا إنّه يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته، فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبين فيه ما لم يبينه في غيره في كثير من أحوال الخلق وطبائعه، والسنن الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فينا، فلا بد للناظر في هذا الكتاب في النظر في أحوال البشر، في أطوارهم وأدوارهم ومناشيء اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعزّ وذلّ، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير، علويه وسفليه، ويحتاج هذا إلى فنون كثيرة من أهمّها التاريخ بأنواعه»[22]

وهذا النص مهم جدّا في بابه، فالشيخ محمّد عبده يدعو المسلم المعاصر -بله عن المفكر والمعاصر- إلى إعمال عقله لفهم النصوص القرآنية والاهتداء بهديها، وألاّ يرضى بفهم جيل معين، أو أقوام معينين، لأنّه لا يوجد في نصوص الكتاب والسنّة ما يلزم المسلم بالركون إلى ذلك الفهم ووجوب اتباعه.

ولقد كانت مدرسة المنار تملك تصورا واضحا كل الوضوح حول ضرورة عدم تقديس أفهام السابقين، واجتهادات الأولين، وترى العصمة مضمونة لهذه الأمة في نصوص الكتاب وصحيح نصوص السنة أما الأفهام والاجتهادات فهي متغيرة متبدلة بحسب الزمان والمكان، يقول جمال الدين الأفغاني: «القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية، أمّا ما تراكم عليه وتجمع حواليه من وراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم فينبغي ألاّ نعوّل عليه كوحي، وإنما نستأنس بها كرأي ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه لصعوبة ذلك وتعسيرها وإضاعة الوقت في عرضه»[23]

وهذه المعالم النظرية التي وضعها السيد جمال الدين الأفغاني، قد انطلق منها العلامة محمد رشيد رضا الله في التعامل مع التراث التفسيري، فأقام منهجه في التفسير على القراءة الواعية، والنقد الرصين، فتجاوز كل الآراء والأفكار التي أنتجتها ظروف تاريخية معينة، وعمل بجهد الكبير على تنقية الفكر الإسلامي من الدخيل والمدسوس من الأفكار، يقول الدكتور محسن

عبد الحميد: «... إن قيام صاحب المنار بغربلة ما في التفسير، وطرح كل ما يعيق نهضة المسلمين جانبا وإبعاد الآراء والأفكار التي أوجدتها ظروف تاريخية خاصة، وتنقية الفكر الإسلامي منها ومن أوزارها، وكشف أعداء الإسلام ومخططاتهم لهدم عقيدته وشريعته قديما وحديثا، قد وضع المسلمين على الطريق الصحيح، وجسّد أمامهم المأساة التي يعيشون فيها، وأوضح لهم طريق الخلاص الذي يتمثل بالعودة الحقيقية إلى الكتاب والسنة، والتخلص من جميع مظاهر الاستعمار العسكري والفكري والاقتصادي، والأخذ بأسباب الحضارة والمدنية مع وجوب الاحتفاظ بالشخصية الإسلامية»[24].

ويبرز الشيخ محمد الغزالي رحمه الله بصورة أكبر المنهج النقدي عند العلامة محمد رشيد رضا بالقول: «...وكان الرجل صاحب فكر متميز، ومقولة مدعومة في المجامع العلمية، فما عزه بريق ولا هالته كثرة، وكان بصيرا بعلل الضعف التي انتابتنا ومداخل الشيطان في حياتنا، وكان عميق الشوق إلى إحياء العقل الإسلامي والعودة به إلى نقاء السلف الأول» [25].

والذي يطالع تفسير المنار، يجد صدق هذه الشهادات في حق صاحبه رحمه الله، فقد كان واسع الاطلاع على أعمال من تقدمه من المفسرين، والدليل على ذلك كثرة المصادر التفسيرية والمراجع التي كان يعود إليها عند تفسيره للقرآن الكريم، حتى أن أمير البيان شكيب أرسلان كان كثير الدعاء والضراعة إلى الله تعالى أن يفسح في أجله، حتى يقوم في العالم الإسلامي من يسد مسده، في الإحاطة والرجاحة وسعة الفكر وسعة الرواية معا، والجمع بين المعقول والمنقول والفتيا الصحيحة الطالعة كفلق الصبح في النوازل العصرية، والتطبيق بين الشرع والأوضاع المحدثة مما لا شك أن الأستاذ الأكبر فيه نسيج وحده[26].

وتجدر الإشارة إلى أن رشيد رضا رحمه الله لم يكن موقفه من هذه المصادر موقف الناقل، المستشهد بما ورد فيها فحسب، بل كان في ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون﴾[27].

فإنه نقل أقوال: الطبري وأبي حاتم، والجصاص، والزمخشري، وأبي بكر بن العربي، وأبي عبد الله القرطبي، وأبي علي الفضل بن الحسين الشعبي، والرازي، والبيضاوي، والنسفي، وأبي السعود، ومحمود شكري الألوسي، والشوكاني، ومحمد صديق حسن خان، ثم يقول مقوما أقوال هؤلاء المفسرين،

متهما إياهم بالغلط والتقليد: «ومن تأمل أقوال من بعد الزمخشري في تفسير الآية يرى أنهم كلهم قلدوه فيما فسر به الركون وهو غلط منه كما حققته في أول الآية مشتق من الركن وهو الجانب القوي من البناء وكل شيء فمعنى الركون إليهم الاستناد إليهم والاعتماد على الركون على ولاياتهم ونصرهم»[28].

والمفسرون السابقون فسروا الآية بالميل اليسير، وفسروا الذين ظلموا بالذين وجد منهم ظلم، ومعنى هذا أن الآية تشمل كل من مال ميلا يسيرا إلى من وقع منه ظلم قليل[29].

وسنمثل بانتقاد الشيخ محمد رشيد رضا لبعض التفاسير، ليتوضح عندنا المنهج عنده أكثر.

أ. تفسير محمد بن جرير الطبري (310هـ)

وهو من أهم الكتب التفسيرية، إن لم نقل أهمها على الإطلاق، قال فيه الإمام النووي: «كتاب ابن جرير لم يصنف أحد مثله» وقال أبو حامد الإسفرائيني: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل له تفسير ابن جرير لم يكن ذلك كثيرا»[30]، ولمكانته هذه عده الشيخ محمد رشيد رضا من المصادر المهمة في تفسيره التي أكثر من الأخذ منها ووصفه (بأم التفاسير) ووصف مؤلفه (بشيخ المفسرين)[31] فأكثر من النقل عنه، والاستشهاد بأقواله، والاستئناس بآرائه وترجيحاته حول كثير من الآيات، ولكن رغم هذا الإكبار والإعجاب بهذا التفسير فإنه قد انتقد عليه جملة أمور مما يدل على رجاحة عقله، واستقلال رأيه وبعده عن التقليد الذي يزري بقدر العلماء المحققين، ومثال ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[32]، وبما أن محمدا بن جرير قد مال إلى الاتجاه التفسيري القائل بأن المراد هو بختنصر البابلي الذي دخل بيت المقدس وخربها حتى صارت تلا من التراث، وهدم هيكل سليمان بتحريش من المسيحيين، فقال رحمه الله: «وأولى التأويلات التي ذكرتها بتأويل الآية قول من قال: عنى الله عز وجل بقوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه النصارى، وذلك أنهم هم الذين سعوا في خراب بين المقدس، وأعانوا بختنصر على ذلك ومنعوا مؤمني بني إسرائيل من الصلاة فيه بعد منصرف بختصر عنهم إلى بلاده»[33].

فإن الشيخ محمد رشيد رضا قد أنكر على ابن جرير هذا وهو المؤرخ الحجة، لأنه يتضمن خطأ تاريخيا فادحا وهو أن حادثة بختنصر قد

وقعت قبل وجود المسيح بستمائة وثلاث وثلاثين سنة، ولولا أن ابن جرير مؤرخ حجة لأمكن التماس العذر له بحمل قوله على أدرينال الروماني الذي سماه اليهود بختنصر الثاني، وقد جاء بعد المسيح بمائة وثلاثين سنة[34].

والأولى عدم تحديد سبب معين لنزول هذه الآية، وتكون الآية وعيدا عاما يشمل كل من انتهك حرمة بيوت الله، سواء أوقع ذلك أم سيقع في المستقبل وتشمل مشركي الرومان، ومشركي الجزيرة العربية -كما هو اختيار الشيخ رشيد رضا نفسه- وهكذا[35].

ب - تفسير فخر الدين الرازي (606هـ)

والمسمى (مفاتيح الغيب) و(التفسير الكبير) كذلك، وهو من التفاسير التي اهتمت بالاستطراد، في العلوم الرياضية والطبيعة والمناقشات الفلسفية والكلامية، وذلك أن الرازي رأى بأن الناحية اللفظية والتركيبة قد استوفت حقها في التفاسير السابقة، ولا بد من تفسير يهتم بالجوانب التي أهملتها التفاسير السابقة، فاهتم هو بمطالب الحكمة، ومسائل علمية كونية[36].

ولقد كان الشيخ محمد رشيد رضا شديد الإكبار والإشادة بمكانة الرازي العلمية وإمامته في العلوم والفنون العربية، ولقبه بإمام النظار وحجتهم في علم العقائد على طريقة الفلسفة وعلم الكلام[37]، ولذا فقد أكثر من الاستشهاد بأقواله، وترجيحاته في فهم كثير من الآيات.

ولكن إلى جانب هذا الإعجاب والإكبار للإمام الرازي، فقد شنّ الشيخ محمد رشيد رضا حملات عنيفة ضد الرازي في مواطن كثيرة من تفسيره المنار، وأشد ما انتقده عليه تعصبه المذهبي في الفقه والعقائد، ومثال على ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾[38].

أورد كلاما للرازي يفسر فيه هذه الآية ثم قال أقول: «إن الرازي رحمه الله تعالى يقرر هذه الحقيقة عندما يفسر آياتها وينساها في مواضع أخرى، فيتعصب للأشعرية في أصول العقائد، وللشافعية في فروع الفقه لا سيما فيما يخالفون فيه الحنفية»[39].

ومن جملة ما انتقد الشيخ رشيد رضا على الإمام الرازي مسألة تفسير آيات القرآن الكريم بالمصطلحات، لأن التفسير بالمصطلحات الحادثة يؤدي إلى إخضاع القرآن إلى الآراء والمذاهب والفلسفات، لأن اللفظة اللغوية تتطور دلالتها مع مرور الزمن فتصبح شاملة لجميع المعاني الملحقة التي تأتي بها ظروف الحياة المتطورة[40].

ولعل أهم نقد وجهه الشيخ محمد رشيد رضا إلى الفخر الرازي هو نعته إياه بقلة البضاعة في

الحديث وآثار الصحابة والتابعين وأئمة السلف، بل يذهب إلى أن: «... بل وصفه لحافظ الذهبي إمام علم الرجال في عصره بالجهل بالحديث، فلم يجد التاج السبكي ما يدافع به عنه لأنه من أئمة الأشعرية الشافعية إلا الاعتراف بأنه لم يشتغل بهذا العلم وليس من أهله فلا معنى للطعن عليه بجهله ولا بذكره في رجاله المجروحين ولا العدول»[41].

2- تفسير الزمخشري (538هـ)

المسمى [الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل] والزمخشري مفسر معتزلي يؤمن بالعقل ويقدسه، ولكنه مع ذلك مفسر لغوي كبير، فأبدع وأجاد في هذا الميدان فتلقى علماء أهل السنة تفسيره بالقبول بالرغم مما احتواه من عنف على مخالفيه فقد غضوا الطرف على تلك الهفوات المخجلة والعورات الفاضحة وأقبلوا على دراسته وشرحه وبنوا عليه عامة بحوثهم في القرآن، فلا يخلو تفسير أو تأليف في موضوع قرآني من رجوع إليه واعتماد عليه[42].

ونظرا لمكانته هذه، وقيمته العلمية، فقد اعتمد الشيخ محمد رشيد رضا عليه كثيرا، إذ كان ينقل عنه معاني اللغة، ويستشهد بكلامه في مسائل الإعراب والنحو، ويعضد بكلامه آراءه في كثير من الآيات، وكان يشيد بفهم الزمخشري الدقيق، وطريقة جمعه بين الآيات الواردة في الموضوع الواحد، ومما كان يقوله فيه: «هذا ما فسر به -الزمخشري- العبارتين في الآيتين بحسب ذوقه السليم وفهمه الدقيق ثم نقل بعض ما ورد فيهما وما قاله هو المتبادر ومعنى العبارتين عليه واحد»[43].

ولكن رغم إشادته لفهم الزمخشري السليم وذوقه الرفيع للغة القرآن الكريم فقد اشتد في نقده في جملة من القضايا اللغوية والمذهبية، وأكثر ما انتقده عليه هو التزامه بمبادئ الاعتزال وفهم نصوص القرآن على ضوئها، بل حتى أخطاؤه اللغوية التي يقع فيها مردها إلى ميله إلى التفسير المأثور غير الصحيح، فقال رحمه الله: «وفسره الزمخشري بالميل اليسير وتبعه البيضاوي وغيره من المفسرين الذين يعتمد عليه في تحريره للمعاني اللغوية لدقة فهمه وذوقه وحسن تعبيره وإنه لكذلك، وقلما يخطئ في اللغة إلا متحرفا إلى شيوخ المذهب (المعتزلة) أو متحرفا إلى فئة رواة المأثور من الصحابة والتابعين أو نقلة اللغة»[44].

وبالإضافة إلى غربلة الشيخ محمد رشيد رضا للتراث التفسيري، فإنه سلط كذلك منهجه النقدي، على مظاهر الانحراف في العقيدة والسلوك، وفي الجانب الاجتماعي والسياسي من أجل الخروج بالمجتمع الإسلامي من مرحلة الركود الحضاري التي آلت إليها أوضاع

المسلمين في العصور المتأخرة، ولذلك فإن تفسيره كان حافلا بهذه المواضيع حتى قال عنه مؤلفه: «مبين لأمراض الأمم الروحية والاجتماعية ومرشدا إلى علاجها لأن القرآن فيه تبيان كل شيء»[45]، ولذا استحق تفسير المنار بأن يوصف بحق بأنه «مدار روح النهضة الإسلامية الحديثة وقوام التفكير الإسلامي المجدد»[46].

المنهج النقدي عند الإمام عبد الحميد ابن باديس:

لقد كان للحركة الإصلاحية التي رفع لواءها الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله، عظيم الأثر في ربوع العالم الإسلامي، مشرقا ومغربا، ولقد أحسن العلامة ابن باديس تصوير هذا التأثير فقال: «إن السيد رشيد رضا بما نشر من تفسير للقرآن الكريم على صفحات المنار، وما كتب في المنار، وفي غير المنار، هو الذي جلى الإسلام بصفاته الحقيقية للمسلمين وغير المسلمين، وهو الذي لفت المسلمين إلى هداية القرآن، وهو الذي دحض خصوم الإسلام من المنتمين إليه ومن غيره، وهتك أستارهم حتى صاروا لا يحرك أحد منهم أو من أشباههم يده إلا أخذ بجنايته، فهذه الحركة الدينية الإسلامية الكبرى، اليوم، في العالم إصلاحا وهداية، بنيانا ودفاعا، كلها من آثاره فرحمه الله، وجزاه أفضل ما يجزي به العاملين»[47].

وأكثر الحركات تجاوبا مع حركة المنار التجديدية في المشرق، حركة الإصلاح في الشمال الإفريقي بزعامة الإمام المصلح، والمفكر المجدد، عبد الحميد بن باديس، هذه الشخصية التي لا تضارعها في ثرائها إلا شخصية جمال الدين الأفغاني[48].

ولئن تعددت جوانب العظمة في هذه الشخصية العملاقة، إذ هو مصلح اجتماعي كبير، سخر قدراته لمحاربة مظاهر التدهور الاجتماعي في الأمة الإسلامية...

ومرب أفنى عمره في تربية الأجيال وربطها بأصولها الثقافية والفكرية والحضارية حتى لا يمسخها الاستعمار بالتجنيس والاندماج...

وصحفي قدير وظف القلم والقرطاس لبلوغ مآربه في إيقاظ الحس الوطني والديني عند قطاع عريض من هذا الشعب المعطاء...

ومجاهد كبير، جابه الاستعمار الفرنسي دون خوف أو وجل، فأفسد عليه مشاريعه ومخططاته...

وشاعر مرهف الإحساس يتدفق شعره بالمعاني الجليلة والحكم السامية...

ومفكر من الطراز العالي غلغل الفكر في البحث عن أساب الوهن الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلامية...

وأديب كبير امتلك ناصية اللغة، وله أسلوب يبوئه مكانة عالية بين الكتاب المجيدين...

وخطيب مفوه يشد إليه السامعين، ويستثير كوامنهم ويحرك وجدانهم...

وهو مفسر لكتاب ا لله تعالى، له نظرات توفقه في إدراك أسراره، وفهم معانيه...

وغيرها من الجوانب التي أشار إليها عارفوه[49]، وهي كلها تحتاج إلى دراسة مستفيضة تكشف القناع، وتميط اللثام عن عظمة هذا الإبن البار الذي عاش للإسلام والجزائر[50]، ونحن في هذا المقال إنما يهمنا ابن باديس المفسر.

ابن باديس والتفسير:

رغم مشاغل الأستاذ العلامة ابن باديس التربوية الإصلاحية والسياسية، فإنه كان يخصص جزءا من وقته للقرآن الكريم أساس دعوته وحركته الإصلاحية يتدارسه ويدرسه للناس بالجامع الأخضر كل ليلة بعد صلاة العشاء حتى أتم تفسيره كاملا في مدة تقارب الخمس والعشرين سنة، يقول العلامة محمد البشير الإبراهيمي منوها بهذا العمل، مشيدا بهذا الجهد، واصفا إياه بالفخر لهذا القطر: «أتم ا لله نعمته على القطر الجزائري بختم الأستاذ عبد الحميد بن باديس لتفسير الكتاب الكريم درسا على الطريقة السلفية، وكان إكماله إياه على هذه الطريقة في خمس وعشرين سنة متواليات، مفخرة مدخرة لهذا القطر، وبشرى عامة لدعاة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي كله، تمسح عن نفوسهم الأسى والحزن لما عاق إمام المصلحين محمد عبده عن إتمامه درسا ولما عاق حواريه الإمام محمد رشيد رضا عن إتمامه كتابة»[51].

ولقد أدركت الأمة الجزائرية، قيمة هذه المفخرة، وقدرت عظمة هذه البشرى فسارعت عن بكرة أبيها، زرافات ووحدانا، لتقيم احتفالات احتفاءا بالمفسر، واهتماما بالتفسير، ولقد حاول الإبراهيمي تصوير روعة هذا الإقبال، ولكنه اعترف بعجز التعبير عن الوصف فقال: «وليس وصف مشهد دخول هذا الموكب إلى قسنطينة وانغماس الضيوف والمضيفين في غمرة من نشوة الفرح البالغ حد الذهول، بالذي يسعه بياني إن وسعه إدراكي وعياني»[52].

ولقد كانت هذه الاحتفالات آية في التنظيم، وآية في الدلالة على تعلق الأمة الجزائرية بكتاب ا لله عزّ وجلّ، وبالعلماء الذين يأخذون بأيديها لفهم هذا الكتاب والعمل به وآية كذلك على أن الكلمة الصادقة من الداعية الصادق التي تتخذ القرآن مصدرا لها، وحسن فهمه منهجا

لها، تحدث في النفوس، والمجتمعات، ما لا تحدثه الأسلحة الفتاكة والجيوش الجرارة.

ولقد جادت قريحة الشاعر محمد العيد آل خليفة –رحمه الله– بقصيدة عصماء، صور فيها عظمة الحدث[53].

بمثلك تعتز البلاد وتفخر
وتزهـــر بالعلم المنير وتزخر
طبعت على العلم النفوس نواشئا
بمخـــبر صدق لا يدانيه مخبر
نهجت لها في العلم نهج بلاغة
ونهـــج مفاداة كأنك حيدر
حبتك عمالات الجزائر حرمة
مشرقة عظمى بها أنت أجدر
ففي كل وفد راشد لك دعوة
وفي كل حفل حاشد لك منبر
يراعك في التحرير أمضى من الظبى
وأفضى من الأحكام أيان يشهر
ودرسك في التفسير أشهى من الجنى
وأبهى من الروض النظير وأبهر
ختمت كتاب الله ختمة دارس
بصيـــر له حل العويص ميسر
فكم لك في القرآن فهم موفق
وكم لك في القرآن قول محرر
قبست من القرآن مشعل حكمة
ينار بـه السر اللطيف ويبصر
وبنيت بالقرآن فضل حضارة
أقـــر لها كسرى وأذعن قيصر
حكيت جمال الدين في نظراته
كأن (جمال الدين) فيك مصور
وأشبهت في فقه الشريعة عبده
فهل كنته أم (عبده) فيك ينشر
أعد يا ابن باديس الحديث وأبده
بأنعمـــك التي أنت بها تؤثر
قسنطينة اعتزت بأن وفودها
على الخير فيها والهدى تتجهر
وفود سلام لا وفود خصومة
تبشـــر فيها بالرضى تبشـــر
وتهدي إلى عبد الحميد تحية
كزهر الربى أو أنها منه أعطر
وتهنئة منها بختم مفسر
من القول لا يسمو عليه مفسر

ونكتفي بهذا الجزء من تلك القصيدة الرائعة، للشاعر الملهم الموهوب، محمد العيد آل خليفة، شاعر النهضة الإصلاحية والعلمية والأدبية، في الشمال الإفريقي، وهو سجل صادق لهذا الاحتفال العظيم، الذي بلغ الذروة في كل شيء، ولكن شيئا واحدا بقي يكدر ذلك الصفو الذي بلغ حد الكمال... وينغص تلك الغبطة التي بلغت حد الحبور... وهو أن ذلك التفسير كان تدريسا، ولم يقيض الله تعالى من

يدون تلك النفائس والدرر... ولقد أدرك العلامة محمد البشير الإبراهيمي ذلك يوم الاحتفال، فقال: «وإذا كان من دواعي الغبطة ختم تفسير القرآن على هذه الطريقة في القطر الجزائري فإن دواعي الأسف أنه لم ينتدب من مستمعي هذه الدروس من يقيدها بالكتابة، ولو وجد من يفعل ذلك لربحت هذه الأمة ذخرا لا يقوم بمال، ولاضلع[54] هذا الجيل بعمل يباهي به جميع الأجيال، ولتمخض لنا ربع قرن عن تفسير يكون حجة هذا القرن على القرون الآتية.

ومن قرأ تلك النماذج القليلة المنشورة في الشهاب باسم مجالس التذكير علم أي علم ضاع وأي كنز غطى عليه الإهمال...»[55].

نعم إنها لخسارة لا تقدر بثمن، تلك التي ضيعها المسلمون لما لم يدونوا تلك الدروس النفيسة في التفسير، وإن المرء لتتملكه الدهشة، ويأخذه العجب كل مأخذ، لما يرى من تفريط تلامذة ابن باديس وحوارييه في تلك الدرر النفيسة التي لا تقوم بمال.

ولقد كاد أن يحصل نفس الشيء مع تفسير الشيخ محمد عبده رحمه الله، الذي كان يفسر كتاب الله بأسلوب حكيم لم يسبق إليه، مع استقلال في الفكر، لكن السامعين، كما يقول الإبراهيمي: «...مع اعتقادهم بأن تلك الدروس فيض من إلهام الله أجراه على قلب ذلك الإمام وعلى لسانه، وأنها مما لم تنطو عليه حنايا عالم وصحائف كتاب لم تتسابق أقلامهم لتقييد تلك الدروس إلا قليل، ولو أنهم فعلوا لما ضاع من كلام ذلك الإمام حرف واحد، ولو لم يقيض الله محمد رشيد رضا لهذا العمل الجليل لضاع كله، ولكن الله وفقه لحفظ معاني تلك الدروس، وسدد قلمه في أدائها، ثم نهج نهجه بعد موته وسار على شعاع هديه في تفسير كلام الله، فأبقى لهذه تلك الأسفار القيمة المعروفة بتفسير المنار...»[56].

ولكن الألطاف الإلهية التي ألهمت ابن باديس رحمه الله أن ينتقي عينات من تلك النفائس، ويكتبها كافتتاحيات لمجلته الشهاب، واختار لها عنوانا موحيا، مليئا بالدلالات، ومفعما بالرموز وهو [مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير][57].

موضوعات التفسير عند الإمام ابن باديس:

إذا كان التفسير هو محاولة فهم مراد الله عز وجل من وحيه على قدر الطاقة البشرية، كما مر معنا، فإن العلماء قد أوضحوا بأنه أشرف العلوم الشرعية قاطبة، لأنه العلم الذي يتخذ من كلام الله موضوعا له، يكشف عن خباياه، ويستلهم منه الهدايات، ويقتبس منه التعاليم، ويحدد معالم المنهج الذي يخرج الناس من الظلمات إلى النور،

ويبوئ من أخذ بمعالم ذلك المنهج دور الزيادة والقيادة، والشهادة على الأمم...

ولذا فإن التفسير ليس كلأً مباحا لكل من هب ودب، وإنما يحتاج المفسر إلى مؤهلات علمية وأخلاقية، حتى يكون أهلا لتعاطي التفسير، وإلا شمله ذلك الوعيد الشديد الذي توعد به النبي ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[58].

والعلامة ابن باديس، قد حقق العلوم والمعارف التي يجب أن تتوفر في المفسر، من الملكة اللغوية وسعة الاطلاع على السنة، ومقاصد الشريعة وأسرار التشريع، والأطوار والتقلبات التي مرت بها المجتمعات الإسلامية والبشرية على العموم، ولقد أدرك الإبراهيمي رحمه الله هذه المؤهلات في ابن باديس فقال: «ثم جاء أخونا وصديقنا الأستاذ الشيخ عبد الحميد ابن باديس قائد تلك النهضة بالجزائر بتفسيره لكلام الله على تلك الطريقة، وهو ممن لا يقصر عمن ذكرناهم في استكمال وسائلها في ملكة بيانية راسخة، وسعة اطلاع على السنة وتفقه فيها وغوص على أسرارها، وإحاطة وباع مديد في علم الاجتماع البشري وعوارضه، وإلمام بمنتجات العقول ومستحدثات الاختراع ومستجدات العمران، يمد ذلك كله قوة خطابية قليلة النظير وقلم كاتب لا تفل له شباه»[59].

وعاد العلامة محمد البشير الإبراهيمي في موضع آخر إلى الحديث عن مؤهلات التفسير عند الإمام عبد الحميد بن باديس، وكيف أن المؤهلات التي رزقها ابن باديس لم يرزقها إلا الأفذاذ المعدودون من البشر فقال رحمه الله: «له ذوق خاص في فهم القرآن كأنه حاسة سادسة خص بها، يرفده بعد الذكاء المشرق والقريحة الوقادة، والبصيرة النافذة، بيان ناصع، واطلاع واسع، وذرع فسيح في العلوم النفسية والكونية، وباع مديد في علم الاجتماع، ورأي سديد في عوارضه وأمراضه، يمد ذلك كله شجاعة في الرأي، وشجاعة في القول، لم يرزقها إلا الأفذاذ المعدودون في البشر»[60].

كما علق البشير الإبراهيمي على الخطاب الذي ارتجله العلامة عبد الحميد بن باديس في نادي الترقي، والذي كان موضوعه "العرب في القرآن" وحاول الإبراهيمي نقله إلى قراء الشهاب الغراء ولكنه أقر بالقصور وهو صاحب البيان الجهير والقلم الخطير، فقال معلقا: «...وهيهات هيهات لما نود من نقله للقراء بجمله وألفاظه، فإنه خطاب عظيم في موضوع خطير لا يضطلع به غير الأستاذ في علمه بفنون القرآن وغوصه على مغازيه البعيدة ونفاذه في معانيه العالية»[61].

ومما يؤكد تضلع الشيخ عبد الحميد بن باديس في علوم التفسير، ما لاحظه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من أنه رحمه الله: «سلك في درس كلام الله أسلوبا سلفي النزعة والمادة، عصري الأسلوب والمرمى، مستمدا من آيات القرآن وأسرارها أكثر مما هو مستمد من التفاسير وأسفارها»[62].

غرضه من التفسير: إن الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله، كان يعتبر نفسه خادما للقرآن الكريم، فقال في حفل الاختتام كلمة رائعة افتتح بها خطابه: «أنتم ضيوف القرآن... وهذا اليوم يوم القرآن... وما أنا إلا خادم القرآن»[63].

ولمكانة القرآن في منهجية عبد الحميد بن باديس الإصلاحية، فإنه كان دائما يؤخر الاحتفال الذي اقترحه بعض زملائه ورفائقه أن يقيموه له تنويها ببعض حقه على العلم، وشكرا لأعماله الجليلة وآثاره الحميدة في التعليم بهذا الوطن... واعترافا بكونه واضع أسس النهضة... فكان دائما يؤخر هذا الاحتفال ويقول: دعوا هذا حتى نختم دروس التفسير...

كأنه يرى أن عمله في التفسير هو أجل أعماله في التعليم... كأنه رحمه الله كان معلق البال بهذا العمل ويخشى أن تقطعه قواطع الدهر[64].

ولقد كان ابن باديس رحمه الله، شديد التأثر بالطريقة الهدائية في التفسير، التي انتهجتها مدرسة النار، فقد استهدف ابن باديس في تفسيره تخريج أجيال مؤمنة، متخلقة بأخلاق القرآن لأنه يؤمن بأن القرآن الذي كون رجالا في السلف لا يكثر عليه أن يكون رجالا اليوم لو أحسن فهمه وتدبره فقال رحمه الله: «فإننا نربي -والحمد لله- تلامذتنا على القرآن من أول يوم ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كسلفهم، وعلى هؤلاء الرجال تعلق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»[65].

وهذا النص يبين لنا بوضوح الأهداف السامية، والغايات النبيلة التي رام ابن باديس تحقيقها من خلال الدرس التفسيري، وهي محاولة بعث المجتمع الإسلامي الذي عرف مرحلة الركود الحضاري منذ أزمنة بعيدة، عن طريق بناء الإنسان المسلم بناء قرآنيا يكسبه الفعالية الحضارية ويخرجه من مرحلة الذهول الحضاري التي يعيشها، فقال رحمه الله: «لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه والعذاب المنوع الذي نذوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن إلى علمه وهديه وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه»[66].

وعاود ابن باديس الكرة ثانية عند تفسير قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾[67].

ليؤكد بأن القرآن هو منطلق الإصلاح، فبعد تقسيمه الأمراض التي تعترض المجتمعات البشرية إلى نوعين، أمراض أرواح وأمراض أبدان، أوضح بأن القرآن الكريم هو منطلق الإصلاح وهو شفاء المجتمع البشري مما شرع من أصول العدل وقواعد العمران ونظم التعامل فقال رحمه الله: «على أن القرآن هو شفاء للاجتماع البشري كما هو شفاء لأفراده فقد شرع من أصول العدل، وقواعد العمران ونظم التعامل وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي، والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني في جميع أمراضه وعلله، شفاء العقائد والأخلاق وهما أساس الأعمال والمجتمع، وهذه الثلاثة لا تكاد تخلو آيات القرآن من معالجتها، وبيان ما هو شفاء لها ولا شفاء لها إلا بالقرآن –والبيان النبوي راجع إلى القرآن– ومن طلب شفاءها في غير القرآن فإنه لا يزيدها إلا مرضا، فهذه الأمم الغربية بسجونها ومشانقها ومحاكمها وقوتها قد امتلأت بالجنايات والفضائح المنكرة التي تقشعر منها الأبدان، وهذه الممالك الإسلامية التي تقيم الحدود القرآنية كالمملكة النجدية الحجازية، والمملكة اليمانية، قد ضرب الأمن رواقه عليهما واستقرت السكينة فيها، دون سجون ولا مشانق مثل أولئك، وما ذلك إلا لأنهم داووا الملك بدواء القرآن، فكان الشفاء التام»[68].

فرؤية ابن باديس للإصلاح الاجتماعي تنطلق من القرآن الكريم، إذ احتوى هذا الأخير على علاج كل المشاكل التي تعترض الاجتماع البشري، ولذا فإنه –ابن باديس– استهدف من خلال دروسه في التفسير، بعث إحياء القرآن على الطريقة السلفية، ليحيي به الأمة الإسلامية التي تدين بهذا القرآن، وكذا التقريب بين الأمة وبين أخلاق القرآن، لتعود هذه الأمة إلى مكانتها التي أرادها الله تعالى لها، تؤدي رسالتها على باقي الأمم والشعوب، ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[69]، ويقول تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله...﴾[70].

ومن يطالع تلك المقالات النفيسة في التفسير في مجال مجالس التذكير يدرك صدق هذا الذي نقول، ويلاحظ كيف جلى ابن باديس الهداية

القرآنية في أسمى معانيها، وأوضح صورها، وكيف ارتقى -الإمام ابن باديس- بدرس التفسير، وخلصه من مرحلة الركود والانحطاط التي كان عليها.

نقده طرق تدريس التفسير ومناهجه العتيقة:

والكلام هنا وثيق الصلة، شديد الارتباط بالعنصر السابق في المقال، إذ هناك علاقة تكاملية بين الغرض من التفسير والمنهج المتبع في التفسير.

ولذلك فإن دعاة التجديد الإسلامي المحدثين، قد اعترضت سبيلهم تلك المناهج العتيقة في التفسير، والتي تحجب فعلا القارئ والدارس عن الهداية القرآنية، فدعوا إلى إزالتها واستبدالها بمناهج تقرب الإنسان من هداية القرآن، وتأخذ بيده إلى حسن الفهم لكتاب الله تعالى.

وفي مقدمة هؤلاء جمال الدين الأفغاني رحمه الله إذ دعا إلى الثورة على تلك المناهج التقليدية التي تحجب على المسلم نور القرآن وهدايته، لأنها تغرقه في مباحث لفظية وكلامية ومصطلحات غريبة يصعب عليه فك رموزها، فقال رحمه الله: «...انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه، إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه والوقوف عند بابه دون التخطي إلى محرابه...وإنما نحن اليوم حملنا مع القرآن ألفاظا لفظية، ومناقشات حول أحكام فرضية، واستنتاجات ليست في مصلحة البشر ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به، وأضفنا إليه من الشرح والتفسير ما لا يحصل له سوى الإغراب وإرضاء العامة»[71].

ويقول الأفغاني كذلك مبينا مدى اعتناء المفسرين المتأخرين على وجه الخصوص بالمماحكات اللفظية والكلامية، وابتعادهم عن النظر في القرآن من حيث هو صالح لقيادة البشرية لما فيه صلاحها في الدنيا والآخرة فقال: «القرآن القرآن وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع... وكيف لا أقول وآسفاه! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه يهيم إلا بباء البسملة ويغوص، ولا يخرج من مخرج حرف الصاد من الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية -مع استكماله الأمر على أتم وجوههما- فعم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية والقرآن بريء مما يقولون»[72].

ولقد سار العلامة ابن باديس على خطى السيد جمال الدين الأفغاني في نقد المناهج العتيقة في التفسير التي كانت سائدة في المعاهد العلمية في وقته، وأكد بأنها مناهج تحول دون الانتفاع بهداية القرآن، واعتبر هذا مظهرا من مظاهر

هجر القرآن، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وقال الرسول يا ربّ إن قومي اتّخذوا هذا القرآن مهجورا﴾[73]، دعا إلى الاهتمام بعلم التفسير، باعتباره العلم الذي يحقق لنا تدبر آيات القرآن وتفهم معانيها، إذ لا يعقل أن يتخرج طالب من معهد من المعاهد العلمية المرموقة، ويتصدى للوعظ والإرشاد، والتدريس والتعليم، دون أن يكون قد أخذ بحظ وافر من علوم التفسير، وهذا من أكبر العيوب في تلك المعاهد، وإذا وجد درس في التفسير في أحد هذه المعاهد فإن محتواه، لا يعدو أن يكون مماحكات لغوية، وتطبيقات نحوية، فقال رحمه الله: «ودعانا القرآن إلى تدبره وتفهمه والتفكر في آياته ولا يتم ذلك إلا بتفسيره، وتبينه، فأعرضنا عن ذلك وهجرنا تفسيره وتبينه فترى الطالب يفني حصة كبيرة من عمره في الحلول الآلية، دون أن يكون طلع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجلالين مثلا بل ويصير مدرسا متصدرا ولم يفعل ذلك، وفي جامع الزيتونة -عمره الله تعالى- إذا حضر الطالب بعد تحصيل التطويع في درس تفسير فإنه -ويا للمصيبة- يقع في خصومات لفظية بين الشيخ عبد الحكيم وأصحابه في القواعد التي كان يحسب أنه فرغ منها من قبل فيقضي في خصومة من الخصومات أياما أو شهورا فتنتهي السنة وهو لا يزال حيث ابتدأ أو ما تجاوزه إلا قليلا دون أن يحصل على شيء من حقيقة التفسير وإنما قضى السنة في المماحكات بدعوى أنها تطبيقات للقواعد على الآيات كأن التفسير إنما يقرأ لأجل تطبيق القواعد الآلية لا لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية فهذا هجر آخر للقرآن مع أن أصحابه يحسبون أنفسهم أنهم في خدمة القرآن»[74].

فكل منهج في التفسير لا يجعل من إبراز الهداية القرآنية هدفا أساسيا له فهو في المنظور الباديسي نوع من أنواع هجر القرآن، حتى ولو كان فاعل ذلك يحسب نفسه في خدمة القرآن، فدرس التفسير ليس من أجل تطبيق القواعد الآلية من نحو وصرف وبلاغة... وإنما هو من أجل فهم الشرائع والأحكام، وإدراك مقاصد التشريع وأسرار التكليف وتقديم إجابات حول المشاكل التي تواجه الإنسان... ولقد أدرك أحد الباحثين المعاصرين هذه الجوانب في تفسير ابن باديس فقال مقارنا بين هذا المنهج الباديسي في التفسير وغيره: «ولكم كان ابن باديس رحمه الله رائعا متفردا مسددا في تفسيره للقرآن الكريم، كان يعرض بثاقب فكره وواسع أفقه وأسلوبه السهل الممتنع هداية القرآن، ورسالته الشاملة للفرد والجماعة والدولة والإنسانية كافة، وكان

يعالج مشكلات العصر على اختلاف جوانبها حين يفسر آيات القرآن، فهو يتكلم في لب قضايا السياسة والمجتمع وهو لا يغادر آيات الكتاب الكريم دون اعتساف أو حذلقة، ولكم أرى بعض من قد يفتنون العامة الآن بدروسهم في التفسير في موقف لا يحسدون عليه إلى جانب مثل ذلك العملاق الفقيه في كتاب الله الذي كان يقدم بتفسيره بعض الدلائل على أن هذا الكتاب حقا ((لا تنقضي عجائبه))»[75].

المنهج النقدي في تفسير الألفاظ والتراكيب:

· إن المدخل الطبيعي لفهم أي نص من النصوص، هو الإحاطة بمعاني ألفاظه بحسب الوضع اللغوي، والقرآن الكريم تنطلق عليه هذه القاعدة، وعليه فإن أول ما ينبغي أن يحرص عليه المفسر هو معرفة ألفاظه، ولذا فقد أخرج البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعا: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»[76].

والمراد بالإعراب في هذا الأثر هو التعرف على معاني الألفاظ، وليس المعنى الاصطلاحي للإعراب لأنه لم يكن قد عرف حينئذ، قال صاحب الإتقان: «المراد بإعرابه معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة وهو ما يقابل اللحن، لأن القراءة مع فقده ليست قراءة ولا ثواب فيها»[77].

ولأهمية ألفاظ القرآن الكريم في فهم نصوصه فقد أفردها العلماء بفن من أنواع علوم القرآن وهو (معرفة غريبه)، وعدّوا معرفة هذا الفن ضرورية للمفسر، لأن عدم العناية بتدبر ألفاظ القرآن الكريم أوقع كثيرا من المفسرين في أخطاء شنيعة غير مقبولة، ومن الأمثلة على هذه المزالق الخطيرة حمل الإمام الطبري قوله تعالى: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن...﴾[78] فقد حمل معنى (اهجروهن) على أنه: يربطن بالهجار وهو الحبل في البيوت، فعد أبو بكر بن العربي هذا هفوة من عالم بالقرآن والسنة تدعو إلى التعجب فقال: «وعجبا له مع تبحره في العلوم ولغة العرب كيف بعد عليه صواب القول، وحاد عن سداد النظر، فلم يكن بد والحالة هذه من أخذ المسألتين من طريق الاجتهاد المفضية بسالكها إلى السداد، فنظرتنا في موارد (هـ، ج، ر) في لسان العرب على هذا النظام... وإذا ثبت هذا وكان مرجع الجميع إلى البعد فمعنى الآية: أبعدوهن في المضاجع ولا يحتاج إلى هذا التكلف الذي ذكره العالم وهو لا ينبغي لمثل السدي والكلبي فكيف أن يختاره الطبري»[79].

وتجدر الإشارة إلى أن الضلالات التي ابتدعتها بعض الفرق الإسلامية، لتأييد أهوائها،

كان منطلقها تجاوز دلالات الألفاظ اللغوية، ولقد أدرك العلامة ابن تيمية هذا فقال: «وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي منها العالم عجبه كقولهم: ﴿تبّت يدا أبي لهب﴾ هما أبو بكر وعمر؛ و﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ هي عائشة؛ و﴿قاتلوا أئمة الكفر﴾ هما طلحة والزبير، و﴿مرج البحرين يلتقيان﴾ علي وفاطمة، و﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ الحسن والحسين، و﴿كل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ علي بن أبي طالب... وغير ذلك من مثل هذه الخرافات التي تتضمن تارة تفسير اللفظ بما لا يدل عليه بحال، وأخرى جعل اللفظ المطلق العام منحصرا في شخص»[80].

والعلامة عبد الحميد بن باديس جعل من أهمّ قواعد منهجه في التفسير بيان الألفاظ وشرح معانيها، شرحا وافيا يساعد على فهم النص القرآني المراد تفسيره، ولقد تحدث ابن باديس نفسه عن هذا فقال في خطبة افتتاح دروس التفسير: «فقد عدنا -والحمد لله- إلى مجالس التذكير من دروس التفسير نقتطف أزهارها ونجتني ثمارها بيسر من الله تعالى وتيسير، على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية...»[81].

ونمثل لحمل ابن باديس لألفاظ الآية بأرجح معانيها اللغوية، بأسلوب بعيد عن الصعوبة خال من التعقيد، معتمدا في ذلك على أصح معاجم اللغة ودواوينها، كلسان العرب لابن منظور، ومعجم الصحاح الجوهري...الخ، أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا﴾[82] قال: «قال في لسان العرب: (الأزهري وغيره جماع معنى الفتنة، الابتلاء والامتحان والاختبار وأصلها مأخوذ من قولك فتنت الفضة والذهب إذ أذبتهما لتمييز الرديء من الجيد)، ومنه قوله تعالى ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾ وقوله تعالى ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ وقوله تعالى ﴿وفتناك فتونا﴾ وقوله تعالى ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾: ﴿أتصبرون﴾ والصبر: حبس النفس على المكروه، والمكروه لها فعل ما فيه تعب لها وترك ما فيه لذة. ويكون في المشروع والمقدور، ففي الأول بالقيام بالمأمورات والترك للمنهيات، وفي

الثاني -وهو المصائب والبلايا- بالرضا والتسليم للخالق وعدم الاعتراض عليه، وعدم السعي في إزالتها بغير الوجه المأذون فيه...»[83].

وبالإضافة إلى الدقة والوضوح في الشرح اللغوي للألفاظ فإنه -رحمه ا لله- قد اهتم بالتراكيب في الآيات وتحليلها بطريقة تبرز خصائص الأسلوب القرآني، وإعجازه البياني والبلاغي دون الوقوع في المماحكات اللفظية، والخلاف بين النحاة واختلافات مدارسهم، وسأكتفي بإيراد مثال واحد، وهو عند تفسير قوله تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا﴾[84]، فقال رحمه ا لله: «التراكيب: أمروا بالدعاء لتوقيفهم على خيبتهم فيه بظهور عجز من يدعون، وحذف مفعول زعم، والتقدير زعمتموهم آلهة، للعلم بهما لأنهم ما دعوهم إلا لكونهم آلهة في زعمهم، ولا يملكون وقع بعد الفاء ولم يجزم في جواب الأمر لأنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهم لا يملكون، وهذا لأن الفاء قصد بها العطف ولم يقصد بها السببية، ولا يصح أن يقصد بها السببية، لأن ذلك يقتضي أن يكون عدم ملكهم متسببا عن الدعاء مثلها في قول الشاعر:

رب وفقني فلا أعدل عن
سنن الساعين في غير سنن.

فإن عدم العدول متسبب عن التوفيق، وليس كذلك الأمر في هذه الآية فإن عدم ملكهم متحقق سواء دعوا أو لم يدعوا، فلذلك امتنع النصب ووجب الرفع على التقدير المقدم»[85].

ومن هذا المثال نرى أن ابن باديس رحمه ا لله، لم يفرق تفسيره بمباحث نحوية، وقضايا إعرابية، يضيع معها المقصد الأساسي للتفسير وهو معرفة الشرائع والأحكام، وإنما كان يأخذ التركيب على هذه الصفة ولم يكن على تلك وهكذا... ولذا قال أحد الباحثين المعاصرين: «فهو يأخذ من النحو بمقدار الضرورة بحيث يكون في تناوله خدمة للمعنى الذي هو بصدده وذلك بدون أن يتجاوز مقدار الحاجة»[86].

ونظرا لهذا المنهج الذي اتبعه ابن باديس في التعامل مع الألفاظ والتراكيب، فإنه اشتد في نقد المفسرين الذين لم يولوا في تفاسيرهم هذا الجانب عناية كبيرة، فخلطوا في شرح الألفاظ وحملوا التراكيب ما لا تحتمله من المعاني.

ولننظر إليه -رحمه ا لله- وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون، وإذا بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون﴾[87].

فقد أوضح -رحمه الله- أن هذه الآية كشفت لنا نواحي كثيرة من تاريخ العرب، ومدى ما بلغته العرب من مدنية وحضارة، فهي نص صريح في استحكامهم بعلم تخطيط المدن والعمران بوجه عام.

ولكن الذي لم يعجب ابن باديس هو حمل المفسرين للفظ المصانع في الآية على معنى القصور أو مجاري المياه، وهذا التفسير تشهد له معاجم اللغة ودواوينها بالصحة[88]، ولكن ابن باديس لم يعجبه هذا الانجاه التفسيري فقال: «ولكن ليت شعري ما الذي صرف المفسرين اللفظيين على معنى المصنع اللفظي الاشتقاقي، والذي أفهمه ولا أعدل عنه: هو أن المصانع جمع مصنع من الصنع كالمعامل من العمل وأنها مصانع حقيقية للأدوات التي تستلزمها الحضارة ويقتضيها العمران»[89] ثم أكد رحمه الله أن هذا ليس كثيرا على أمة وصفها القرآن بما تقدم في الآية، لأن المصانع هي أول مستلزمات العمران، ثم قال مناقشا من يتشكك في حملها على المصانع بمعنى المعامل معتمدا على أن الآيات قبحتها وهذا لا يعقل ما يلي: «ولا يقولن قائل إذا كانت المصانع ما فهمتم فلماذا يقبحها لهم وينكرها عليهم، فإنه لم ينكرها عليهم لذاتها وإنما أنكر عليهم غاياتها وثمراتها، فإن المصانع التي تشيد على القسوة لا تحمد في مبدأ ولا غاية...

ومن محامد المصانع أن تشاد لنفع البشر ولرحمتهم ومن لوازم ذلك أن تراعى فيها حقوق العامل على أساس أنه إنسان لا آلة».[90]

وهذا التفسير الذي انتصر إليه ابن باديس من كون المصانع في الآية جمع مصنع من الصنع. هو تفسير تشهد له الدلالة اللغوية للكلمة كما وردت في معاجم اللغة.[91] إذ من معانيها اللغوية ما يصنعه الناس. ثم مما يقوي هذا الرأي -في نظري والله أعلم- أن السياق يفيده ويشهد له. فقوله تعالى: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون﴾ يشمل كل المعاني التي ذكرها المفسرون للمصانع من البناء والحصون، ومجاري المياه، ...الخ ويأتي بعده قوله تعالى: ﴿وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون﴾ يفيد معنى جديدا، غير مذكور في التركيب السابق، وإعمال الكلام أولى من إهماله.

وضرب ابن باديس مثالا آخر عن عدم الالتزام بدلالات الألفاظ، فقال مبديا تعجبه: «ولا أغرب من تفسير هؤلاء المفسرين للمصانع إلا تفسير بعضهم للسائحين والسائحات بالصائمين والصائمات، والحق أن السائحين هم الرحالون والرواد للاكتشاف والاطلاع والاعتبار، والقرآن الذي يحث على السير في

الأرض والنّظر في آثار الأمم الخيالية حقيق بأن يحشر السائحين في زمرة العابدين الساجدين فربما كانت فائدة السياحة أتم وأعمّ من فائدةِ بعض الركوع والسجود».[92]

والذي يقصده ابن باديس هنا هو تفسير جمهور المفسرين للفظة "السائحون" في قوله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود اللهْ وبشر المؤمنين﴾[93] ولفظة "السائحات" في قوله تعالى: ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا﴾[94] فجمهور المفسرين فسّروا السياحة هنا بالصيام، حتى قال الزجاج: هو قول أهل التفسير واللّغة جميعا؛ والذي دعاهم إلى هذا التفسير هو الحديث المروي عن النبي ﷺ والذي جاء فيه «سياحة أمتي الجهاد في سبيل ا لله».[95]

ولكن هناك اتجاه آخر في تفسير الآية وهو أن المراد بهم السائرون في الأرض، يقول العلامة جمال الدين القاسمي: «... لو أخذ هذا الحديث تفسيرا للآية لالتقى مع كل ما روي عن السلف فيها، لأن الجهاد في سبيل ا لله، كما يطلق على جهاد المشركين، يطلق على كل ما فيه مجاهدة للنفس في عبادة ا لله، ومنه الهجرة والصوم والسفر للتفقه في الدين والاعتبار بل ذلك هو الجهاد الأكبر، هذا على إرادة التوفيق بين المأثورات، أمّا لو أريد باللّفظ أصل حقيقته اللغوية، أعني الضرب في الأرض خاصة، الذي عبر عنه عكرمة بالمتنقلين لطلب العلم لكان بمفرده كافيا في المعنى، مشيرا إلى وصف عظيم وهذا ما حدا بأبي مسلم أن يقتصر عليه وهو الحق في تأويل الآية».[96]

وهكذا يرجح الشيخ جمال الدين القاسمي أن المعنى الحقيقي هو الحق في هذه الآية، لعدم ما يمنع منه، ولذا نقل عن بعض المحققين أنه يستفاد من هذه الآية (التحريم/5) مشروعية السياحة للنّساء كما هي كذلك للرجال ثم قال: «كأن الذي دعا البعض لتفسير (السائحات) بالصائمات أو بخصوص المهاجرات، تصوره أن السياحة في البلاد لا تناسب طبيعة النساء المأمورات بالحجاب، وكأنه يفهم من الحجاب أنه الحبس المؤبد، أو كأن الهواء نعمة مخصوصة بغير النساء، أو كأنهن لم يخلقن إلا لسجون البيوت التي ربما تكون أنكى من أعمق سجون الحياة...»[97]

وكما اشتد ابن باديس رحمه الله في نقد بعض المفسرين على شرحهم لبعض الألفاظ القرآنية، فإنه وجّه سهام النقدّ كذلك إلى بعض المفسرين في حملهم للتراكيب في بعض الآيات على غير وجهها الصحيح، وسأكتفي بإيراد مثال واحد، وهو عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في مساكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور، فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل ذلك جزيناهم بما كفروا هل نجازي إلا الكفور وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السّير سيروا فيها ليالي وأياما آمنين فقالوا ربّنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق﴾.[98]

فأكد أوّلا على أن هذه الآيات معجزة في البلاغة إذ استوعبت تاريخ أمة بكامله في سطور معدودة، ثم قال بأن هذه الآيات شاهد صدق على المدنية الزاهرة، والحضارة الراقية التي بلغتها تلك الأمّة العربية، فتلك المدينة كانت عامرة بالبساتين عن يمين السائر وشماله، ثم إنّ أصحابها كانوا متحكمين في بناء السدود، وما كانوا ليبلغوا هذا المبلغ لولا تحكمهم في الهندسة الذي هو ثمرة عدّة علوم فكرية أخرى.

ولكنهم كفروا بأنعم الله هذه، ووظفوها في ما يغضب الله ويسخطه، فسلط الله عليهم من الأسباب ما خرّب عمرانهم وأباد حضارتهم...

وتصرح هذه الآيات أن عمرانهم كان متصلا بعضه ببعضه، فلا يخرج السائر من قرية حتى تلوح له أعلام القرية الأخرى...﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة، وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياما آمنين...﴾ وبالإضافة إلى قوة العمران، فقد كان الأمن شائعا، ليلا ونهارا.

ولكن الشيء الذي كان ينقص هو الإيمان والشكر ﴿فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق﴾.

فما معنى قولهم ﴿ربنا باعد بين أسفارنا﴾ هناك اتجاه عند بعض المسفرين مفاده أن هؤلاء بطروا هذه النعمة، وأحبوا المفاوز يحتاجون في قطعها إلى الزاد والرواحل والسير في المخاوف فطلبوها، كما طلب بنو إسرائيل من موسى عليه

السلام أن يخرج لهم مما تنبت الأرض ﴿من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها...﴾.[99] مع أنهم كانوا في عيش رغيد، في منّ وسلوى وما يشتهون من مآكل ومشارب وملابس مرتفعة.[100]

ولكن ابن باديس لم يعجبه هذا الاتجاه التفسيري فقال منتقدا: «وأمّا قوله تعالى: ﴿قالوا ربنا باعد بين أسفارنا﴾ فإن المفسرين السطحيين يحملونه على ظاهره وأي عاقل يطلب بعد الأسفار؟

والحقيقة أنهم لم يقولوا هذا بألسنتهم وإنما هو نتيجة أعمالهم، ومن عمل عملا يفضي إلى نتيجة لازمة فإن العربية تعبر عن تلك النتيجة بأنها قوله، وهذا نحو من أنحاء العربية الطريفة»[101]

بمعنى أن الأعمال التي كانوا يقومون بها كانت تستلزم ذلك الجزاء، وهو العمران المتلاحم الذي كان يرتاح فيه المسافر...

وهذه الأمثلة التي أوردناها تعكس الحس النّقدي الذي كان يتمتع به العلاّمة عبد الحميد ابن باديس، والدقة العلمية عنده في التعامل مع الألفاظ والتراكيب في الآيات المراد تفسيرها، فلم يكن رحمه الله مجرد ناقل لأقوال السابقين من المفسرين، وإنما كان ينقل بفهم، وينقد بعقل، فيقبل ما يراه مقبولا، ويرد ما يراه غير مقبول.

المنهج النقدي المأثور في التفسير:

إذا كان التفسير بالمأثور هو التفسير الذي يتتبع صاحبه ما جاء في القرآن نفسه من وجوه البيان والإيضاح، وكذا ما روي عن النبي ﷺ من تفسير لآي القرآن الكريم، وما روي عن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين مما هو تفسير لآي الكتاب الحكيم

وعليه فمظاهر تفسير القرآن بالمأثور ثلاثة:

أ-تفسير القرآن بالقرآن:

إنّ المصدر الأول والأساسي الذي كان ابن باديس يعوّل عليه في فهم نصوص القرآن الكريم، هو القرآن نفسه، لأن القرآن يفسر بعضه بعضا وهو بهذا الاعتبار يشكل وحدة متكاملة، يقول العلامة ابن باديس معجبا بهذه القاعدة الجليلة من قواعد التفسير: «وما أكثر ما تجد في القرآن بيانا للقرآن فاجعله من بالك تهتد -إن شاء الله- إليه».[102]

ولقد تعددت مظاهر تفسير القرآن بالقرآن في تفسير ابن باديس، ولا أظن أنني أحيد عن الجادة، أو أبعد عن الصواب إذا قلت بأن السمة المميزة لتفسير ابن باديس هي هذه، وقد تقدم معنا قول الإبراهيمي المؤكد لهذا الاستنتاج العلمي، «فسلك في درس كلام الله أسلوبا

سلفي النزعة والمادة، عصري الأسلوب والمرمى، مستمدا من آيات القرآن وأسرارها أكثر مما هو مستمد من التفاسير وأسفارها...».[103]

وإنما الذي يهمنا في مقالنا هذا هو توظيفه هذه القاعدة في منهجه النقدي في التفسير فعند تفسير قوله تعالى: ﴿والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنّم إن عذابها كان غراما﴾[104] فإنه قد ناقش زعم القائلين بأن كمال التعظيم لله ينافيه أن تكون العبادة معها خوف من عقابه أو طمع في ثوابه، وهو زعم كان له رواج كبير في وسط المتصوّفة، فكتب رحمه الله مقالا موسعا تحت عنوان: [أيهما أكمل: العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة دونهما؟] يعكس مدى تضلع ابن باديس في علوم الشريعة وإحاطته بأسرارها، ودقة منهجه في المناقشة والرّد، وبعد عرضه لكثير من الآيات في الموضوع وحسن استدلاله منها على المراد قال: «ولا تجد في القرآن آية واحدة دالة صريحة على ذكر عبادة -هكذا- دون خوف أو طمع»[105].

ب-تفسير القرآن بالسنة:

إنّ الأمر المتفق عليه بين علماء الشريعة أنه بعد كتاب الله عز وجل في بيان معاني الكتاب، تأتي سنّة رسول الله ﷺ، فهي التي تشرح وتفسر معانيه و تبين ما ورد من آيات مجملا، وتقيد ما ورد مقيدا وهكذا.

ولقد كان العلاّمة ابن باديس كثير الاحتفاء بهذا المصدر من مصادر التفسير، كثير الاعتناء به، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا﴾[106] وبعد تأكيده على عالمية الرسالة الإسلامية، التي تفيدها هذه الآية، والحكمة من ذلك، فإنه أورد حديثا نبويا يؤكد هذا المعنى وهو الحديث الذي يقول فيه ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود» ثم قال رحمه الله معلقا على هذا التفسير: «وما أحسن التفسير تعضده الأحاديث الصحاح».[107]

والذي يطالع تفسير ابن باديس يجده حافلا بالمأثور، مما يدل على أن ابن باديس أولى هذه القاعدة الجليلة -تفسير القرآن بالسنة- عناية فائقة، واهتماما كبيرا، كيف لا وهو الذي أكد أكثر من مرة في تفسيره، على أنه يجب الفزع إلى السنة النبوية لاستجلاء معاني القرآن الكريم: «فعلينا أن يكون أول فزعنا في الفرق والفصل إليه (الكتاب) وأن يكون أوّل جهدنا في استجلاء ذلك من نصوصه ومراميه مستعينين

بالسنة القولية والعملية على استخراج لآليه...». (108)

وتجدر الإشارة إلى أن ابن باديس بيّن أن الكثير من الأحاديث والآثار التي ينقلها المفسرون على أنها تفسير بالمأثور، لا يكون لها تعلق مباشر بالآيات المراد تفسيرها، وهنا نورد كلمة قيمة للعلاّمة محمد جمال الدين القاسمي في الموضوع: «لمّا كان كثير من الأحاديث المروية تتشابه مع الآيات كان ذلك مما يقرب بينهما ويدعو إلى اتحاد المراد منهما، لما تقرر من شرح السنة للكتاب، وهذا ما درج عليه المحدثون قاطبة فترى أحدهم إذا رأى في خبر ما يشير إلى الآية قطع بأنه تفسيرها ووقف عنده ولم يتعدّه، وأما من فتح للتدبر بابا ومهد للنّظر مجالا، ورأى بأن الأثر قد يكون من محمولات الآية ومصادقتها وأنها أعم وأشمل، أو إن حمل الخبر عليها اشتباه أفضى إليه التشابه، فذاك وسع للسالك المسالك، وفتح للمريد المدارك، ورقاه من حظيرة النقل إلى فضاء العقل ولكل وجهة». (109)

ومحطة أخرى يجب التوقف عندها، وهي أن ابن باديس يفهم السنة في ضوء القرآن الكريم، وفي دائرة توجيهاته، وبما أن السنة هي شارحة هذا الدستور ومفصلته فيجب وأن لا تعارضه، فقال: «إن السنة النبوية والقرآن لا يتعارضان ولهذا يرد خبر الواحد إذا خالف القطعي من القرآن». (110)

وتطبيقا منه لهذه القاعدة فإنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون﴾ (111) أكد بأن العرب لم يأتهم نذير قبل النبي ﷺ بنص هذه الآية، وغيرها من الآيات كلها قواطع من نجاة أهل الفترة، وعليه «فأبَوَا النبي ﷺ ناجيان بعموم هذه الأدلة ولا يعارض تلك القواطع حديث مسلم عن أنس رضي الله عنه... لأنه خبر آحاد فلا يعارض القواطع وهو قابل للتأويل يحمل الأب على العم مجازا يحسنه المشاكلة اللّفظية ومناسبته مجبر خاطر الرجل وذلك من رحمته ﷺ وكريم أخلاقه». (112)

وفي هذا الإطار دائما، ندرج موقفه رحمه الله من سحر النبي ﷺ، فإنه يرى بأن شرور الدنيا لا تعدو أبدان الأنبياء إلى أرواحهم، وعلى هذا فإنه يرى بأن سحر النبي ﷺ كان تأثيره على بدنه ﷺ فحسب، ولا علاقة له بروحه الطيّبة فقال: «ولا يتعاصى على هذه القاعدة ما ورد في سحر لبيد بن الأعصم اليهودي لرسول الله ﷺ وما يوهمه لفظ الرواية فإن ذلك كله لا يخرج عن التأثير البدني». (113)

وحديث سحر النبي ﷺ حديث صحيح أخرجه الشيخان في صحيحيهما، (114) ولكن

تباينت مواقف العلماء منه، فالشيخ محمد عبده يرى بأن هذا الحديث يتعارض مع صريح القرآن، الذي جاء فيه: ﴿إن تتبعون إلاّ رجلا مسحورا﴾،[115] وهي آية صريحة في نفي أن يكون النبي ﷺ قد خولط عقله، الأمر الذي يشقه حديث السحر: «...يخيل إليه أنّه يفعل الشيء وما فعله...» وما دام القرآن مقطوعا به تواترا، وجب الاعتقاد بما جاء به وثبّته، وعدم الاعتقاد بما ينفيه.[116]

ولكن الشيخ محمد رشيد رضا كان له موقف آخر، يختلف عن موقف شيخه محمد عبده فهو يرى بأن المراد من السحر في هذا الحديث هو خاص بمسألة مباشرة النساء لا غير، وإنما فهم أكثر الناس أنه ﷺ سحر سحرا أثر في عقله هو الذي أدّى بالشيخ محمد عبده وغيره من علماء المعقول إلى إنكاره واعتباره طاعنا في النبوّة ومنافيا للعصمة، في حين أن الحديث -في نظر الشيخ محمد رشيد رضا- كناية عن الأمر الخاص وليس عائما في كل شيء فقال رحمه الله فلا يدخل فيه شيء من أمور التشريع ولا غير غشيان الزوجية من الأمور العقلية أو الأمراض البدنية، فضلا عمّا كان يريده الذين يرمون الأنبياء بسحر الجنون لأن أمورهم فوق المعقول عند أولئك الكافرين، فالمسألة محصورة حتى الآن فيما يسمونه الربط أو العقد أي عقد الرجل المانع من مباشرة زوجه فقط...».[117]

ونلاحظ أن موقف العلامة محمد رشيد رضا من سحر ﷺ، وموقف ابن باديس رحمهما الله، يتفقان في أن الحديث لا علاقة له بأمور التشريع، وقضايا النفس والروح، وإنّما كان تأثيره على بدنه فحسب، كما رأى ابن باديس، في حين الشيخ محمد رضا يرى وأنّه كان في أمر خاص لا غير وهو معاشرة النساء فقط.

نقده الإسرائيليات:

إن أسلوب القرآن في تناول قصص الأمم الماضية، هو التركيز على استلهام العظة والعبرة من الحديث التاريخي، ولم يكن غرضه الأساسي البحث عن تفاصيل الأحداث التاريخية، وأزمنة وقوعها، وأسماء الأشخاص... وهكذا. فكل هذا ورد مبهما لم يفصل فيه القرآن الكريم.

وعوض أن يوجه المفسرون القدامى كلّ عنايتهم إلى القصص القرآني لاستخلاص الدّروس، واستنباط العظة والعبرة منها، ومحاولة الوصول إلى السنن الكونية التي يحكم سير المجتمعات، وبناء المدنيات، وتدهور الحضارات، وهي أحكام وجودية لا تقل أهمية عن الأحكام الشرعية التي أخذت من الفقهاء والمفسرين كل جهودهم عوض هذا كلّه فإنّهم شوهوا جمال

التفسير القرآني بمرويات أهل الكتاب (الإسرائيليات) فنقلوا عنهم تفاصيل الأحداث وأسماء الأشخاص وبالغوا في النقل عنهم، حتى نقلوا عنهم بعض التفاهات كلون كلب أهل الكهف، والجزء من البقرة الذي ضرب به القتيل...الخ. وتركيز العلاّمة عبد الحميد بن باديس على إبراز الهداية القرآنية من خلال تفسيره للآيات، جعله لا يلتفت إلى الروايات الإسرائيلية، ويعرض عن ذكرها، لأنه يعلم علم اليقين وأنها تشغل القارئ للتفسير من القانون الذي يتضمنه الحدث التاريخي، ويتجلى لنا موقف ابن باديس من الإسرائيليات، من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿فمكث غير بعيد فقال أحطت بما تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين﴾.(118)

إذ اغتنمها فرصة لرد تلك الروايات التي بالغت في تعظيم ملك سليمان وأنه عليه الصلاة والسلام ملك مشارق الأرض ومغاربها، وكيف يعقل ذلك وهذه مملكة عظيمة –وهي مملكة سبأ– وكانت باليمن ولم يعلم سليمان من أمرها شيئا حتى اطلعه عليها بواسطة الهدهد، فقال تحت عنوان [تحقيق تاريخي] : «رويت في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة ومعظمها من الروايات الإسرائيلية، الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير مما تلقي من غير تثبيت ولا تمحيص من روايات كعب الأحبار ووهب بن منبه، وروى شيئا من ذلك الحاكم في مستدركه، وصرّح الذهبي ببطلانه، ومن هذه المبالغات الباطلة أنّه ملك الأرض كلها مشارقها ومغاربها، فهذه مملكة عظيمة بسبأ كانت مستقلة عنه ومجهولة لديه على قرب ما بين عاصمتها باليمن وعاصمته بالشام».(119)

فالأساس الذي اعتمده ابن باديس في رفض تلك الروايات هو عدم صحّتها ومخالفتها للمعقول والمنقول على حدّ سواء، وعليه فإذا صحت الرواية عن أهل الكتاب، ودليل ذلك موافقتها لما ورد في شرعنا، فإنه كان يعتمدها، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا ممّا كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير...﴾(120) فإنه لم يتحرج في النقل عن الإنجيل معنى معينا ما دامت المصادر الإسلامية تشهد له فقال: «في أول الإصحاح العشرين من سفر اللاويين التصريح برجم الزناة فأبطل أحبارهم هذا الحكم وعوضوه بغيره من التخفيف وكتموا النص فبينه لهم ﷺ والقصة مشهورة في كتب السنن».(121)

ومثل هذا كثير في تفسير ابن باديس رحمه الله وهو يدل على انضباطه بالضوابط العلمية التي وضعها العلماء المحققون للتعامل مع الروايات الإسرائيلية، وهي قبول ما ورد في شرعنا ما يؤكد صحّته، ورفض ما ورد في شرعنا ما يكذبه، والسكوت عمّا سكت عنه، فلا يصدق ولا يكذب، ولكنّ عدم تصديقه أو تكذيبه لا يعني أن نحشره في مجال التفسير القرآني، وأن نزاحم به الأقوال المعتمدة والروايات الصحيحة في التفسير، وذلك حين وروده على أنه أحد الأقوال والآراء في تفسير الآية.

نقد المنهج الصوفي في التفسير:

ما كان للصوفية أن ينفردوا بمنهج خاص بهم في فهم القرآن الكريم لو لم يشهد التصوف ذلك التحوّل الخطير عبر مراحله التي مّد بها، وهو تحوله (التصوف) من نظرية في السلوك قائمة على العبادة ومجاهدة النّفس ومحاربة آفاتها، ومحاولة السير بها في منازل الإحسان والعروج بها في مدارج الكمال إلى نظرية في المعرفة تعتمد الكشف والإلهام والرياضة الروحية طرقا لاكتساب المعارف والعلوم.

يومها أصبح للصوفية منهجهم الخاص، وفهمهم المستقل لنصوص القرآن الكريم، ويقوم هذا المنهج على الإدراك الذوقي للنصوص، وعلى الرموز والغموض، والشطحات غير المفهومة ...الخ.

ويقرب من المنهج الصوفي، المنهج الإشاري، وهو الذي يؤول أصحابه آيات القرآن على خلاف الظاهر بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة، ولذا فإن العلماء المحققون قد وضعوا جملة من الضوابط لقبول التفسير الإشاري أو رفضه.(122)

ولقد قسم عبد الحميد بن باديس التفسير الإشاري إلى نوعين: مقبول ومرفوض، واعتبر التفسير الإشاري المقبول من أجلّ علوم القرآن وذخائره التي يحرص عليها المفسر لكتاب الله، ولذلك وبعد إيراده لنموذج من التفسير الإشاري المقبول، قال: «مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجل علوم القرآن وذخائره، إذ هي معاني صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذا عربيا صحيحا، ولها ما يشهد لها من أدلة الشرع، وكل ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو مقبول صحيح، ومنه فهم عمر وابن عباس رضي الله عنهما أجل رسول الله ﷺ من سورة النصّر أمّا ما لم تتوفر فيه هذه الشروط المذكورة وخصوصا الأول والثاني فهو الذي لا يجوز في تفسير كلام الله وهو كثير في التفاسير

المنسوبة إلى بعض الصوفية كتفسير ابن عبد الرحمن السلمي من المتقدمين، والتفسير المنسوب لابن عربي من المتأخرين».[123]

وعليه فاللفتة الإشارية حول النص القرآني إذا كانت صحيحة في معناها، وكان التركيب اللغوي يشهد لها، وكانت باقي الظواهر الشرعية تشهد لها، فابن باديس يعتبر مثل هذه اللفتات من النفائس التي يحرص عليها والذخائر التي ينتفع بها قارئ التفسير.

وكل تفسير لا يستجمع هذه الشروط، فهو مردود وباطل لأنه إخراج للألفاظ عن مداليلها اللغوية التي تفيدها بأصل الوضع اللغوي، وهذا هو المسلك الذي سلكته الفرق الباطنية التي وضعت مبادئها الفكرية، ومقرراتها الفلسفية أوّلا، ثم راحت تؤول القرآن تأويلا بعيدا عن مفاهيم الشريعة ومدلولات اللغة فيها، فوقعت في انحرافات خطيرة، انتهت بها إلى الخروج النهائي عن الإسلام.

خاتمة:

بعد هذه السياحة الفكرية، في رياض الفكر الباديسي، الشذي الرائحة، الحلو المذاق، نخلص إلى القول بأن مفسرنا عبد الحميد بن باديس: قد تجاوب مع صيحات التجديد الإسلامي التي أطلقها المجددون الكبار كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، الداعية إلى الإصلاح الإسلامي عن طريق بعث العقل، وتحكيمه في فهم تراثنا الإسلامي، وقبول ما يجب أن يقبل، ورفض الأقوال التي يسندها نقل، ولا يؤيدها عقل. فقال ابن باديس في حفل الاختتام: «...وأذكر للثاني –الشيخ محمّد النخلي– كلمة لا يقل أثرها في ناحيتي العملية، وذلك أنني كنت متبرما بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية، واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبق الصحيح وتسترح...».[124]

وإذا علمنا بأن الشيخ محمد النخلي –رحمه الله– الذي درس عليه الشيخ عبد الحميد بن باديس في جامع الزيتونة، قد تأثر منذ شبابه الباكر بالأفكار الإصلاحية والتجديدية لجمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، وعمل جاهدا على تنشئة الأجيال الجديدة في الزيتونة عليها، أدركنا سر ذلك التجاوب الكبير بين مدرسة الإصلاح الإسلامي في الشمال الإفريقي برئاسة الشيخ عبد الحميد ابن باديس، وبين مدرسة التجديد

الإسلامي في المشرق ممثلة في مدرسة المنار الرائدة وأعمدتها الأعلام، وأدركنا سر امتداد المنهج النقدي في التفسير الذي كان أحد القواعد التي أقامت عليها مدرسة المنار فهمها للقرآن الكريم، وكيف تلقفه ابن باديس ووظّفه أحسن توظيف في بناء العقلانية الإسلامية التي تعمل على بعث مدنيتنا العربية الإسلامية القائمة على الوسطية والعدل، فلا هي تؤمن بالانغلاق الحضاري الذي يؤدي إلى الموت والانتحار، ولا هي تؤمن بالتبعية الحضارية التي تؤدي إلى المسخ والتشويه، والقضاء على هوية الأمة وخصوصيتها الحضارية... وإنما تقوم على التفاعل الحضاري الواعي القائم على المحافظة على الخصوصية الحضارية وحسن الانتفاع مما عند الأمم الأخرى مما هو ((مشترك إنساني عام)).

الهوامش

(01) ص/29.

(02) محمد/24.

(03) لسان العرب، جمال الدين بن منظور ج5/ص 55.

(04) مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ عبد العظيم الزرقاني، ج2/ص3.

(05) النحل /44.

(06) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج13/ص 27.

(07) تفسير المنار، ج1/ص8.

(08) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج2/ص229.

(09) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج1/ص 9-10.

(10) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج13/ص369.

(11) تفسير المنار، ج1/ص9.

(12) سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب فضل القرآن، ج11/ص30 من عارضة الأحوذي.

(13) الإسرائيليات في التفسير والحديث، د.محمد حسين الذهبي، ص152.

(14) الإتقان في علوم القرآن، ج2/ص422.

(15) وخير مثال على هذا الذي نقول موقف الأب جومي Jaque Jommier في كتابه: [تفسير المنار القرآني] من جهود مدرسة المنار في التفسير، حيث اعتبرها لا شيء يذكر، أما المحاولة التي نالت إعجابه فهي محاولة محمد خلف الله [القصص في القرآن

الكريم] ووصفها بأنها المحاولة التجديدية الوحيدة، لأنها ترى بأن القصة القرآنية تفتقد إلى الصدق التاريخي، باعتبار أن التاريخ ليس من مقاصد القرآن إذ قال «إن المعاني التاريخية ليست مما بلغ على أنه دين يقبع وليست من مقاصد القرآن في شيء... إن قصد القرآن من هذه المعاني إنما هو العظة والعبرة ومعنى هذا أن قيمتها التاريخية ليست مما حماه القرآن الكريم ما دام لم يقصده».ص44.

وانظر مناهج واتجاهات التجديد في التفسير، في مصر، للدكتور محمد إبراهيم شريف، ص86.

(16) النساء /3.

(17) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي ج8/ص166.

(18) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج1/ص525.

(19) مجموع فتاوى ابن تيمية ج13/ص346.

(20) نفس المصدر.

(21) النساء/1.

(22) تفسير المنار ج1/ص21.

(23) جمال الدين الأفغاني، أحاديث وذكريات، عبد القادر الغربي، ص60.

(24) موقف صاحب المنار من المفسرين، مجلة جامعة بغداد، كلية الآداب، العدد 13، ص473، سنة 1973م.

(25) علل وأدوية: الشيخ محمّد الغزالي، ص 103

(26) حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان، ج1/ص 284.

(27) هود/113.

(28) تفسير المنار ج12/ص179.

(29) نفس المصدر ج12/ص 179.

(30) الإتقان في علوم القرآن ج2، ص243، ومعجم المفسرين لعادل نويهض ج2/ص140.

(31) تفسير المنار، ج2/ص 484، وج5/ص347، وج4/ص82.

(32) البقرة/114.

(33) تفسير الطبري ج1/ص397.

(34) تفسير المنار ج1/ص 431.

(35) انظر مباحث في علوم القرآن للدكتور صبحي الصالح، ص 140.

(36) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، ص78.

(37) تفسير المنار ج4/ص112، وج6/ص384.

(38) آل عمران/105.

(39) نفسير المنار 4/ص50.

(40) موقف صاحب المنار من المفسرين، د.محسن عبد الحميد، ص364.

(41) تفسير المنار، ج11/ص 376.

(42) التفسير ورجاله، ص59.

(43) تفسير المنار، ج4/ص 18.

(44) تفسير المنار ج12/ص 169.

(45) تفسير المنار، ج1/ص 07.

(46) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، ص176، وللاطلاع أكثر على البعد الإصلاحي في تفسير المنار، انظر الشيخ محمد رضا ومنهجه في التفسير، وهي أطروحتنا للماجستير من المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر 1991. غير منشورة.

(47) آثار ابن باديس، ج3/ص96.

(48) ابن باديس حياته وآثاره، الدكتور عمار طالبي ج1/ص90.

(49) انظر ما كتبه العلاّمة الإبراهيمي في مقال تحت عنوان [الرجال الأعمال].

(50) هو عنوان مقال كتبه ابن باديس، [لمن أعيش؟].

(51) مجالس التذكير، ص15.

(52) مجالس التذكير، ص455.

(53) مجالس التذكير، ص 462، وقد قدّم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي للقصيدة، وانظر كذلك ديوان محمد العيد آل خليفة، ص، وقد بلغت أبيات القصيدة 76 بيتا.

(54) هكذا في الأصل، ولعل الصواب، ولاضطلع.

(55) مجالس التذكير، ص 399-400.

(56) مجالس التذكير، 399.

(57) بقيت تلك المقالات كالافتتاحية متفرقة في أعداد الشهاب، وكان السيد أحمد بوشمال -من حواريي ابن باديس- أول من حاول جمع تلك المقالات في كتاب، سنة 1948، وطبعته المطبعة الإسلامية الجزائرية، كما حاول تلميذه الشيخ محمد الصالح رمضان بالاشتراك مع الشيخ توفيق محمد شاهين من مصر، سنة 1964. القيام بنفس المهمة، ثم جاء الدكتور عمار طالبي وبذل جهودا معتبرة في جمع تراث الإمام ابن باديس فكتب كتابه الضخم [ابن باديس حياته وآثاره] في أربعة مجلّدات كبار، نشر دار المكتبة الجزائرية، سنة 1968م. وأعيد طبعه في دار الغرب الإسلامي، بلبنان سنة 1983م.

وأخيرا قامت وزارة الشؤون الدينية -الجزائر- وابتداء من سنة 1982م بنشر تراث ابن باديس وآثاره في المجالات المختلفة، وكان أول ما نشرته: [مجالس التذكير في كلام الحكيم الخبير] في سنة

1982م. انظر منهجية التفسير عند الإمام ابن باديس للأستاذ الزميل/ عبد الرحيم صالحي، ص31.

(58) رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، ج5/ص 139.

وانظر في العلوم التي يحتاجها المفسّر في الإتقان ج1/ص 179.

(59) مجالس التذكير، ص27،26.

(60) عيون البصائر، ص646.

(61) مجالس التذكير، ص 425.

(62) مجالس التذكير، ص 399.

(63) مجالس التذكير، ص474.

(64) مجالس التذكير، ص 453.

(65) مجالس التذكير، ص 476.

(66) مجالس التذكير، ص 252.

(67) الإسراء/82.

(68) مجالس التذكير، 120-191.

(69) البقرة/143.

(70) آل عمران/110.

(71) جمال الدين الأفغاني، أحاديث وذكريات، ص61.

(72) خاطرات جمال الدين الأفغاني، محمد المخزومي، ص99-100.

(73) الفرقان/30.

(74) مجالس التذكير ص251.

(75) عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة، الدكتور محمّد فتحي عثمان، دار القلم -الكويت ص 11، 1987، ص7-8.

(76) فيض القدير ج1/ص 558.

(77) الإتقان ج1/ص 149.

(78) النساء /34.

(79) أحكام القرآن، ابن العربي، ج1/ص 419.

(80) مجموع فتاوى ابن تيمية ج13/ص.

(81) مجالس التذكير، ص49.

(82) الفرقان/20.

(83) مجالس التذكير، ص241، وانظر كأمثلة كذلك، ص125 وص 177، وص 206...الخ.

(84) الإسراء/56.

(85) مجالس التذكير ص 156.

(86) حسن عبد الرحمن سلوادي، ابن باديس مفسرا ص.268.

(87) الشعراء/ 128-130.

(88) انظر لسان العرب، مادة (ص،ن،ع) ج8/ص 208 والصحاح للجوهرى مادة (ص،ن،ع) ج3/ص 1246. وتفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص 319 وتفسير الطبري ج19/ص 56 والقرطبي ج 13/ص 172.

(89) مجالس التذكير، ص 432.

(90) مجالس التذكير، ص432.

(91) لسان العرب مادة (ص.ن.ع) ج8/ص 208.

(92) مجالس التذكير ص 432.

(93) التوبة/112.

(94) التحريم /5.

(95) رواه أحمد في مسنده، ج/ص.

(96) تفسير القاسمي ج8/ص 334.

(97) تفسير القاسمي ج14/ص 224.

(98) سبأ /15-19.

(99) البقرة.

(100) مختصر تفسير ابن كثير، ج 127/3.

(101) مجالس التذكير، ص437.

(102) مجالس التذكير، ص 323.

(103) مجالس التذكير، ص399.

(104) الفرقان/ 65.

(105) مجالس التذكير، ص283.

(106) الفرقان/51.

(107) مجالس التذكير ص 264.

(108) مجالس التذكير ص 228.

(109) تفسير القاسمي ج14/ص 370.

(110) مجالس التذكير ص 54.

(111) يس/6.

(112) مجالس التذكير ص 373.

(113) مجالس التذكير ص 409.

(114) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الشرك والسحر من الموبقات ج4/ص 20.

(115) الفرقان/8.

(116) تفسير جزء عم، الشيخ محمد عبده، ص.180.

(117) تفسير سورة الفاتحة وست سوّر من خواتيم القرآن، محمد رشيد رضا، ص 110.

(118) النمل/ 22 .

(119) مجالس التذكير، ص 351.

(120) المائدة/ 15 .

(121) مجالس التذكير ص 52.

(122) انظر هذه الشروط في الموافقات للشاطبي ج3/ص228.

(123) مجالس التذكير/ص 346.

(124) مجالس التذكير ص 475.

نحو مجتمع قرآني
-قراءة اجتماعية في تفسير ابن باديس-

أ. الطاهر عامر
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

علماء الإسلام الراسخين، في القديم والحديث، ميزان ثقيل في إخلاص العمل طبَعَ مؤلفاتهم وآثارهم، وجعلهم يرسمون بصماتهم في التاريخ والعقل البشري، حيث يشعر الإنسان بذوق خاص وهو يقرأ لهم، وبدافع يجذبه لمزيد من الاطلاع في آثارهم، ورغبة في التزود من علومهم ومعارفهم، بسبب ما تضمنته عباراتهم وفنونهم العلمية من صدق وإخلاص، يحس به الطالب المريد، والمنصف العارف لأقدار الرجال وفضلهم.

إن أمثال هؤلاء العلماء نراهم يزدادون شهرة، وتخلد أسماؤهم في ذاكرة الشعوب سنة بعد أخرى، برغم ما قد يكون يفترض أن تطوي صفحات النسيان ذكرهم ومآثرهم، وكأني بالآية القرآنية من قوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[1] ما قصدت إلا أمثالهم، وما نزلت إلا في حقهم.

إن الخاصية التي ذكرناها لعلماء الإسلام الربانيين يحس بها القارئ المتصفح لآثار ابن باديس -في اعتقادي- وهو يطّلع على ما كتب حول القرآن والسنة خصوصا، وحول مختلف الفنون العلمية والثقافية، ليس بسبب عذوبة ألفاظه وسلاسة أسلوبه فحسب، ولكن أيضا لكون عبارات الرجل تفيض إخلاصا وعمقا، يلفت انتباه القارئ، ويرغمه على المضي في إتمام قراءة ما شرع فيه.

وفي هذا الإطار أعترف بأن ميلا خاصا كان يدفعني لمزيد من الاطلاع في ثنايا التفسير المسمى [مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير] للإمام عبد الحميد بن باديس، عالم الجزائر في عصر النهضة، وأحد رجال الإصلاح المعدودين في العالم الإسلامي، فكنت أحس وكأنني أخاطب كائنا حيا، أتفاعل معه بروحي وجوانحي لما حوّاه من أسرار و علوم وحقائق تغوص بالإنسان في أعماق واقعه الاجتماعي. وهذه حقيقة يمكن لأي

قارئ منصف أن يلمسها عند ابن باديس، كما يلمسها عند غيره من علماء الإسلام المخلصين.

وإذا كان علم العالم يقاس بما ترك من مؤلفات، وما أثر عنه من مواقف واجتهادات، أمكننا أن نقول بأن باديس رجل علم وفقه بدين الله، حفظ كتاب الله، وتلقى علوم الشريعة على أيدي العلماء والمشايخ، ونال من التجارب ودروس الحياة النصيب الأوفر، وعاش في الفترة الاستعمارية المظلمة التي ذاق فيها الشعب الجزائري المسلم الويلات وصنوف البلايا على يد الجلادين الفرنسيين أبناء الصليب، فجاء تفسيره -رغم قلة الآيات التي سجلها فيه- مطبوعا بملامح تلك الفترة، يفيض ألما وحسرة على الواقع الذي آلت إليه حال الأمة الجزائرية، ويعبر عن وجدان وضمير الشعب. ويمكن للملاحظ البسيط أن يقدر المكانة التي يتبوأها الرجل بتفسيره النّموذجيّ، مما تشهده الجزائر كل عام وفي كل مناسبة من ذكر له ولمآثره وأعماله، ورغم ذلك يجد القارئ وطالب العلم في ثنايا تفسيره جوانب ناصعة تصلح لاستلهام العبر والدروس، وأفكارا متجددة لا غنى للباحث عن الحقيقة عن معينها.

أهمية التفسير الاجتماعي للقرآن:

وإذا تأملنا بعين النقد والبصيرة في ما كتب الإمام ابن باديس المفسر، وجدنا أنفسنا مضطرين للوقوف على ظاهرتين هامتين، هما في الواقع من كبريات القواعد التي يقاس عليها علم العالم، وسعة إدراكه:

الأولى: أن ابن باديس كان ابن وقته وزمانه، يعالج مشاكل قومه وأمته من خلال الآيات التي فسرها، فجاء تفسيره صورة صادقة للواقع الجزائري في زمن الاستعمار، يمكن للمؤرخين والفقهاء وعلماء الاجتماع والنفس واللغة والحديث وغيرهم أن يأخذوا منه مادتهم، وهو جانب إيجابي قلما يتوفر عند كثير من المفسرين.

الثانية: أن ابن باديس كان وهو يفسر القرآن الكريم يتعرض للواقع الاجتماعي المعيش والمعاصر، بلغة وعقل الرجل الخبير والمطلع على نظريات الإصلاح والتجديد، والعارف بالسنن والقواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية، وتنظّم شؤون المجتمع. ولعل أصدق وصف ينمّ عن هذه الحقيقة، هو ما جاء على لسان زميله وصديقه العلامة البشير الإبراهيمي عندما قال: «جاء أخونا وصديقنا الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس قائد تلك النهضة بالجزائر، بتفسيره لكتاب الله بلسانين لسان العرب ولسان الزمان... وفي استكمال وسائل تلك الطريقة من ملكة بيانية راسخة، وسعة اطلاع على السنة،

وتفقه فيها وغوص على أسرارها. وإحاطة وباع مديد في علم الاجتماع البشري وعوارضه، وإلمام بمنتجات العقول ومستحدثات الاختراع ومستجدات العمران، يمدّ ذلك كله قوة خطابية قليلة النظير»[2].

ويؤكد نجاعة هذه الطريقة وفعاليتها في تحقيق الأهداف المتوخاة مداومة ابن باديس واستمراره في تفسير القرآن الكريم بالمسجد طيلة خمس وعشرين سنة[3]، دون كلل ولا ملل، رغم العراقيل والحواجز التي كان الاستعمار يضعها في طريقه، حتى ختم القرآن تفسيرا. ولا يتأتى مثل هذا الصبر والجهد إلا للنادر من عباد الله. ولم يختم القرآن تفسيرا وشرحا أمام الجماهير سوى قلة من أهل العلم.

ومن الأهمية بمكان أن نسجل هنا بأن المفسرين على ضربين، وذلك فيما يتعلق بالطريقة والمنهج الذي يتم به تفسير كتاب الله تعالى:

أولهما: علماء يفسرون كتاب الله حسب الوجوه والمعاني اللغوية والشرعية، ويغوصون في ذكر أنواع البديع والمحسنات اللفظية والبلاغية. وهؤلاء كثر، وعلى جهودهم قامت مدرسة التفسير التقليدية في العالم الإسلامي منذ عصر السلف. وليس لطالب العلم مهما كان مستواه غنى عن هذه الطريقة، لأنها تمكنه من الإلمام بمعاني كتاب الله على وجه حسن يؤهله ليكون معلما أو مفسرا على نهج الطريقة المذكورة.

ثانيهما: علماء يفسرون كتاب الله بما ذكرنا من الوجوه والمعاني، ويضيف لذلك ربطا مناسبا للسور والآيات التي يفسرها بالواقع النفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يعيشه المسلمون فيرفع همة طالب العلم، ويحسسه بأنه صاحب رسالة في هذه الحياة.

وابن باديس رحمه الله من الصنف الثاني. وقد وظف الآيات التي فسرها في خدمة قضايا مجتمعه وعصره، وفي علاج الأمراض التي ألمت بالمسلمين، إذ لا تخلو آية شرحها في تفسيره من ذكر للمعاناة التي كان يئن تحتها أبناء الشعب الجزائري المسلم، وبيان لما ينبغي فعله مستقبلا، سواء عن طريق التصريح أو التلميح.

وليست هذه الشمولية التي يجمع فيها المفسر بين المعاني من جوانبها اللغوية والأدبية، وجوانبها الاجتماعية والنفسية وغيرها، سوى ثمرة للفهم السليم والصحيح لمقاصد الشريعة الإسلامية من جهة، ولإدراك العالم لما عليه من واجب نحو أمته والبشرية جمعاء.

التبشير بمجتمع قرآني:

ولا نذهب بعيدا، ونحن نزعم أن الإمام ابن باديس فسر القرآن بلسان العرب ولسان الزمان، وخاض في علاج الأمراض الاجتماعية

التي سكنت ديار المسلمين، واستعصى على الحكماء اقتلاعها من جذورها، فنقول إن الفكرة التي عمل لأجلها ابن باديس، وسخر لها فكره وقلمه، هي العودة بالمسلمين إلى الاهتداء بكتاب الله تعالى، والاستضاءة بأنواره في جميع مناحي حياتهم.

وفي هذا الشأن يمكن لأي قارئ مهتم أن يلمس ذلك ويلاحظه ببساطة ووضوح في ثنايا تفسير الشيخ الكريم، لأنه لا تخلو آية منه من توجيه أو إرشاد أو بيان لصرح المجتمع الذي يراد بناؤه وصياغته على النهج القرآني. وعلى سبيل المثال يقول في ختام تفسير قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾[4]، ما نصه: «حظنا من العمل بهذه الحكمة أن نقرأ القرآن ونتفهمه حتى تكون آياته على طرف ألسنتنا، ومعانيه نصب أعيننا، لنطبق آياته على أحوالنا وننزلها عليها كما كانت تنزل على الأحوال والوقائع، فإذا حدث مرض قلبي أو اجتماعي طلبنا دواءه في القرآن، وطبقناه عليه، وإذا عرضت شبهة، أو ورد اعتراض، طلبنا فيه الردّ والإبطال. وإذا نزلت نازلة طلبنا فيه حكمها، وهكذا نذهب في تطبيقه وتنزيله على الشؤون والأحوال إلى أقصى حدّ يمكننا»[5].

وفي موضع آخر من التفسير يصرح بأن لا علاج لأمراض المجتمع إلا بالعودة إلى القرآن، لأنه الدواء الناجع والفعّال الذي لا غنى للبشرية عنه، فيقول: «على أن القرآن هو شفاء للاجتماع البشري، كما هو شفاء لأفراده، فقد شرع من أصول العدل وقواعد العمران ونظم التعامل وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي، والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني من جميع أمراضه وعلله. شفاء العقائد والأخلاق، وهما أساس الأعمال و المجتمع. وهذه الثلاثة لا تكاد تخلو آيات القرآن من معالجتها، وبيان ما هو شفاء لها. ولا شفاء لها إلا بالقرآن... ومن طلب شفاءها في غير القرآن، فإنه لا يزيدها إلا مرضا. فهذه الأمم الغربية بسجونها ومشانقها ومحاكمها وقوتها، قد امتلأت بالجنايات والفضائح المنكرة التي تقشعرّ منها الأبدان، وهذه الممالك الإسلامية التي تقيم الحدود القرآنية، كالمملكة النجدية الحجازية، والمملكة اليمانية قد ضرب الأمن رواقه عليهما، واستقرت السكينة فيهما، دون سجون ولا مشانق مثل أولئك، وما ذلك إلا لأنهم داووا الملك بدواء القرآن، فكان الشفاء التام»[6].

هذا الذي يدعو إليه الإمام بشأن القرآن يعتبر إيمانا راسخا لديه، وقناعة لا تزعزعها عواصف الفتن والبلايا. ودليل ذلك تأكيده مع كل آية يشرحها على أهمية الاحتكام إلى القرآن، والرجوع لتعاليمه، بعيدا عن أسلوب الصيحات والنداءات التي يطلقها البعض هنا وهناك، وربما لا يكون لها كبير أثر في الواقع، وإنما يطلق ما يطلقه من التوجيهات بأسلوب العالم الحكيم الذي يتخذ من مناسبة الآية منطلقا لكلامه، بأسلوب العالم الحكيم الذي يتخذ من مناسبة الآية منطلقا لكلامه.

وها نحن نقرأ له بمناسبة تفسير قوله تعالى: ﴿وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا﴾[7]، هذه الكلمات التوجيهية الصادقة في ضرورة الرجوع لتعاليم القرآن، والاحتكام إليه في مختلف شؤون الحياة والاجتماع، فيقول: «لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه، والعذاب المنوع الذي نذوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن، إلى علمه وهديه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه، والتفقه فيه، وفي السنة النبوية شرحه وبيانه، والاستعانة على ذلك بإخلاص القصد وصحة الفهم، والاعتضاد بأنظار العلماء الراسخين، والاهتداء بهديهم في الفهم عن رب العالمين»[8].

معالم المجتمع القرآني:

ولكن ما هي صفات هذا المجتمع الذي بشر به القرآن، وأمره الله أن يحتكم لشريعته المنزلة على نبيه ﷺ؟ ثم ما هي المؤشرات على صحة وسلامة اتجاه المجتمع؟ ذلك ما يفصح المفسر عنه في عدة مواضع من تفسيره، ولأهمية تلك الصفات و المعالم نسوقها على سبيل التيسير ضمن النقاط التالية:

1 – أن يكون قدوة لغيره: وابن باديس صريح وحازم في هذه القضية فهو لا يقبل بمجتمع ينتسب للإسلام ويفتقد في نفس الوقت لمقومات المجتمع النموذجي الذي يراد له أن يخلص البشرية من الانحدار والفساد الذي تتخبط فيه. وفي هذا الشأن يصرح قائلا: «ومن الدعوة إلى الله ظهور المسلمين –أفرادا وجماعات– بما في دينهم من عفة وفضيلة، وإحسان ورحمة، وعلم وعمل، وصدق وأمانة. فذلك أعظم مرغب للأجانب في الإسلام، كما كان ضده أعظم منفّر لهم عنه»[9].

ويستشهد على صحة ما يقول بما وقع للمسلمين في التاريخ الأول وهم يبشرون بدين الله بأخلاقهم وأعمالهم الصالحة، فدانت لهم كثير من أمم الأرض طواعية واقتناعا، فيقول: «وما انتشر الإسلام أول أمره بين الأمم إلا لأن الداعين إليه كانوا يدعون بالأعمال كما يدعون

بالقول، وما زالت الأعمال عيارا على الأقوال»[10].

2 – أن يقتدي بالرسل والأنبياء: ويصور ابن باديس مجتمع القرآن على أنه مجتمع مقبل على كتاب الله، عاملا بما حواه من تعاليم وأحكام، متدبرا لمعانيه، مستجيبا للدعاة إليه من رسل وأنبياء وعلماء وصالحين فيقول: «حق على حزب القرآن الداعين إليه، أن يقتدوا بالأنبياء والمرسلين في الصبر على الدعوة والمضي فيها، والثبات عليها، وأن يداووا أنفسهم عند ألمها واضطرابها بالتأسي بأولئك السادة الأخيار»[11].

ويقول داعيا إلى التأسي بالرسول ﷺ والأخذ بما جاء به من عند الله: «وعلمنا القرآن أن النبي ﷺ هو المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، وأن عليهم أن يأخذوا ما أتاهم وينتهوا عما نهاهم عنه، فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن»[12].

3 – أن يغلب المصلحة العامة: وعنده أن هداية القرآن تقتضي اضطلاع جميع أفراد المجتمع بمسؤولياتهم في الحفاظ على مصالح الأمة. فعند تفسيره لقوله تعالى من سورة النمل: ﴿لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين﴾[13]، يقول ما نصه: «كل واحد في قومه أو في جماعته، هو المسؤول عنهم من ناحيته، مما يقوم به من عمل حسب كفاءته واستطاعته، فعليه أن يحفظ مركزه ولا يدع الخطر يدخل، ولا الخلل يقع من جهته، فإنه إذا قصر في ذلك وترك مكانه، فتح ثغرة الفساد على قومه وجماعته، وأوجد السبيل لتسرّب الهلاك إليهم. وزوال حجر صغير من السدّ المقام لصدّ السيل يفضي إلى خراب السدّ بتمامه، فإخلال أي أحد بمركزه، ولو كان أصغر المراكز مؤد إلى الضّرر العّام. وثبات كل واحد في مركزه، وقيامه بحراسته هو مظهر النظام والتضامن، وهما أساس القوة»[14].

إن الشعور بالمسؤولية الجماعية، هو قوام النظام الاجتماعي في الإسلام، حث عليه القرآن، وأكدته السنة المطهرة. فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوا تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[15].

وفي موضع آخر يدعو لجعل المصلحة العامة فوق كل اعتبار، وينصح بذلك رجاء أن يوفقنا الله في أعمالنا، فيقول: «لنجعل المصلحة العامة غايتنا والمقدمة عندنا، حتى لا يكون –إن شاء الله– في مصالحنا الخاصة ما يصرفنا أو يشغلنا عنها راجين من الله تعالى أن يعيننا على ما

قصدنا، وأن يوفقنا إلى استعمال كل مصلحة خاصة لنا في مصلحة عامة لنا ولإخواننا»[16].

4 – أن يأخذ بأسباب الرقي: ولا يستقيم حال المجتمع إلاّ إذا أخذ بمنهج القرآن في ضرورة الأخذ بأسباب القوة والتقدم. وتكاد تكون هذه الخاصية ركيزة أساسية في تفسير ابن باديس، حيث لا يفتأ مع كل آية يدعو لاستنهاض العزائم، ونفض غبار الكسل والضعف، والعمل لأجل مواكبة الأمم الصناعية المتقدمة، فيقول: «فلا يفتتن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من يدين دينهم. فإنه لم يكن تأخرهم لإيمانهم، بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو من ضعف إيمانهم. ولم يتقدم غيرهم بعدم إيمانهم بل بأخذهم بأسباب التقدم في الحياة»[17].

وأساس النهضة في رأيه يبدأ من مستوى التنظيم والتعاون الذي تنبني عليه حياة الجماعة، أي جماعة المسلمين: «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله، إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبّر وتتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة، ولدفع المضرّة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة»[18].

• إنّ الأخذ بقانون الأسباب يفتح أمام المسلمين المجال لبناء حضارة وتأسيس مجد كان قد بناه أسلافهم، وإن إهمال هذا القانون لا يصيرهم أمة ضعيفة فحسب، بل يجعلهم يتدحرجون نحو أسفل درجات التخلف. وقد فهم ابن باديس ذلك وهو يفسر قوله تعالى: ﴿كلاّ نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محظورا﴾ [19]، فقال: «وقد أفادت الآية أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسّك بسبب بلغ –بإذن الله– إلى مسببه، سواء كان برّا أو فاجرا مؤمنا أو كافرا. وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا، فقد تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب... فعوقبوا بما هم عليه من الذلّ والانحطاط، ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب»[20].

القرآن ومعالجة الظواهر المنحرفة:

ولما كانت البشرية في عصر ابن باديس تعاني من الفساد الاجتماعي، والانحلال الخلقي، وتكاد الآفات الاجتماعية تفتك بنظمها، وتهدم بنيانها، فإن الرجل في تفسيره كان يخاطب المسلمين بشأن تلك الآفات، ويحذرهم من الانغماس في

الشهوات والمحرمات، حتى لا يفسد محيطهم وتتعفن حياتهم الاجتماعية.

وفي سبيل حماية المسلمين من الفساد الاجتماعي والانحلال الخلقي، يضع ابن باديس ضوابط وشروطا ينصح المسلمين بالتزامها. وهذه الضوابط هي:

أولا: عدم الانبهار بالغرب:

والمسلمون لهم شخصيتهم المستقلّة، ودينهم المتميز، فلا ينبغي أن تخدعهم المظاهر، ولا أن يحسوا بالدونية والهزيمة أمام ما يشاهدون من تقدم وعمران عند الأمم الغربية، لأن تقدم هؤلاء لم يكن ناشئا عن قوة في دينهم، وإنما القوم أخذوا بقانون الأسباب فسادوا. قال في هذا الشأن: «رأى بعض الناس المدنية الغربية المسيطرة اليوم على الأرض -وهي مدنية مادية في نهجها وغايتها ونتائجها، فالقوة عندها فوق الحق والعدل والرحمة و الإحسان- فقالوا: إن رجال هذه المدنية هم الصالحون الذين وعدهم الله بإرث الأرض. وزعموا أن المراد بـ"الصالحون" في الآية، الصالحون لعمارة الأرض. فيا لله، وللإنسان، من هذا التحريف السخيف، كأن عمارة الأرض هي كل شيء ولو ضلت العقائد وفسدت الأخلاق، و اعوجت الأعمال، وساءت الأحوال، وعذبت الإنسانية بالأزمات الخانقة، وروعت بالفتن، والحروب المخربة الجارفة... ثم يريد هذا المحرّف أن يطبق عليها آية القرآن كتاب الحق والعدل والرحمة والإحسان»[21]. والآية التي قصدها هنا هي قوله تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾[22].

ثانيا: التخلص من رذائل الجاهلية:

ويتخذ من قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم، إن قتلهم كان خطئا كبيرا﴾[23]، مناسبة لبيان حقيقتين:

الأولى منهما: أن القرآن أمر بحفظ النسل، بمنع الوسائل التي تؤثّر فيه، أو تدخل عليه الفساد.

والثانية: أنه عاب على المجتمع الجاهلي ما كان سائدا فيه من قتل الموؤودة والتخلص منها، إما خوف العار أو الفقر.

ويذكر أن تلك الرذائل والقبائح لا زال الناس في المجتمعات المعاصرة يمارسونها، مع أنها من شرّ الأعمال، فيقول: «وهذا الفعل الذي كان في الجاهلية على الوجه المتقدم، وهو فعل مؤدٍ إلى قطع النسل وخراب العمران، لا تسلم منه الأمم الأخرى في مختلف الأزمنة، والبلدان إما بالقتل بعد الولادة، وإما بإفساد الحمل بعد التخليق، وهو حرام باتفاق. وقد يكون بالامتناع

من التزوج، أو بعدم الإنزال في الفرج، وهو العزل. والآية كما نهت عن القتل قد رغبت في النسل بذكر ضمان الرّزق...»[24].

ثالثا: مجانبة الفواحش:

وينبغي أن تسود الفضيلة أوساط المجتمع المسلم، بامتناع أفراده عن مقارفة الفواحش، لأن من شأن شيوع الزنى والبغاء أن تكون عاقبته إلى خراب العمران والأمم وضعف النسل، واختلاط الأنساب. وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾[25]، فيه بيان لمآل تلك القبائح، لأنها نوع من القتل المفضي إلى خراب المجتمعات: «في الزنى إراقة للنطفة وسفح لها في غير محلها، فلو كان منها ولد لكان مقطوع النسب مقطوع الصلة ساقط الحق. فمن تسبب في وجوده على هذه الحالة، فكأنه قتله. ولهذا بعدما نهى عن قتل الأولاد نهى عن الزنى الذي هو كقتلهم لأنه سبب لوجودهم غير مشروع»[26].

رابعا: عدم العدوان: والمقصود هنا الامتناع عن قتل النفس التي حرّم ا لله إلا بالحقّ، وهو قانون مسطر في كتاب ا لله من قوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق...﴾[27]. وقد دلّ بنصه الصريح والظاهر على تحريم سفك الدماء بغير حق، لذلك اعتبره ابن باديس لدى وقوفه عند هذه الآية وغيرها من المفاسد والشرور التي يأباها الشرع الشريف، لأنها من مخلفات الجاهلية، فقال: «ومن قتل النفس فقد تعدى على أول حق جعله ا لله لعباده بفضله، وهو حق الوجود وعمل على إبطال وجودهم وفناء نوعهم وزوال عبادتهم... ولما كان الزنى فيه بطلان النسب، وفساد الخلق والجسد، وذلك مؤدٍ إلى الاضمحلال والزوال، والشرور والأهوال، قرن بقتل النفس، فذلك قتل حقيقي وهذا قتل معنوي»[28].

ومعلوم أن المجتمع إذا انتشرت فيه جرائم القتل الزنى وقطع الطريق، وغيرها من المحرمات، ساده الهرج والمرج، وتلاحقت عليه اللعنات، لذلك اعتبر الإسلام هذه الفواحش من الكبائر التي يعاقب عليها في الدنيا والآخرة: «إنما ضعف لأهل هذه الكبائر العذاب، لأن كل كبيرة منها مضاعفة المفاسد والشرور ففي دعاء غير ا لله الجهل با لله، والكفر بنعمة ا لله، والإبطال لحق ا لله، وفي قتل النفس تأييم وتيتيم وتأليم لغير من قتل، وفتح لباب شر بين أولياء القاتل والمقتول، وتعدّ على جميع النوع، وتهوين لهذا الجرم الكبير، وفي الزنى جناية على النسل المقطوع، وعلى من أدخل عليهم من الزنى من

ليس منهم، وعلى أصحاب الإرث في خروج حقهم لغيرهم...»[29].

إن قتل النفس ظلما وعدوانا من أعظم الذنوب وأكبرها، لأن الله جعل سفك الدماء من أول ما يحاسب عليه يوم القيامة، ولأن العلماء اختلفوا في القاتل وهل له من توبة إذا تاب؟ قال الشيخ في هذا الصدد: «ما أعظم هذا الذنب وما أكبره. ونعوذ بالله من ذنب اختلف أئمة السلف في قبول توبة مرتكبه، وقد أجمعوا على قبول توبة الكافر. ولعظم شأن الدماء، كانت أول ما يقضى فيه يوم القيامة بين الخلق. فإياك أيها الأخ أن تلقى الله تعالى بمشاركة في سفك قطرة من دم ظلما، ولو بكلمة، فإن الأمر صعب، والموقف خطير»[30].

خامسا: تكثير سواد الأمة:

وانطلاقا من القرآن وآياته، يحثّ ابن باديس الشباب على الزواج ويرغبه فيه تحقيقا لمصلحة الأمة، اقتداء بسيد الخلق ﷺ. ويعيب على دعاة التبتل فيما ذهبوا إليه من الإعراض عن الزواج، لأنهم خالفوا أمر النبوة. وها هو يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما﴾ [31] ما نصّه: «التزوج وطلب النسل هو سنة النبي ﷺ، وسنة أصحابه عليهم الرضوان، وسنة عباد الرحمن. وليس من شريعته الحنيفية السمحة الرهبانية والتّبتّل، وقد رأى قوم من الزهاد رجحان الانقطاع إلى العبادة على الزواج، والاشتغال بالسعي على الزوج والذرية، فرد عليهم أئمة الدين والفتوى، بأن في التزوج اتباعا للسنة، وفي السعي على الأهل ما هو من أعظم العبادة، وفي التزوج تكثير سواء الأمة والمدافعين عن الملة، والقائمين بمصالح الدين والدنيا، وفي هذا ما فيه من الأجر والمثوبة»[32].

ويذهب ابن باديس رحمه الله إلى أبعد من ذلك حين يقرّر أن ترك سنة الزواج يفضي إلى الفساد والشرور، وخراب العمران. فيقول: «وفي التبتل مخالفة السنة، وانقطاع النسل، وضعف الأمة، وتعطيل المصالح، وخراب العمران، وكفى بهذا كله شرا، وفسادا»[33].

وتعليل ما قال الإمام واضح، لأن تعطيل الزواج معناه إطالة زمن العزوبية للشباب، وفتح باب العنوسة للإناث من جهة، ثم فتح الباب لإشباع الرغبات الجنسية المكبوتة من الباب الذي حرمه الشرع، وهو الزنى، من جهة ثانية.

ومن جهة أخرى فإن ممارسة فاحشة الزنى يؤدي إلى شيوع ظاهرة المواليد غير الشرعيين بكثرة، مما يؤدي إلى انقطاع النسل الشريف وانتشار الفساد والظلم والآفات المختلفة التي

تؤدي في مجموعها أخيرا إلى هدم كيان الأسرة و المجتمع، وهذا أمر معيش مشاهد في عالم اليوم لدى المسلمين وغير المسلمين.

المجتمع الجزائري في القرآن:

إن حظ المجتمع الجزائري المسلم في تفسير ابن باديس كبير، وقد كان هو المقصود الأول في خطابه وإن لم يصرح باسمه في كل ما قال، وما فسّر من آي القرآن. ويمكننا أن نحصر ابتداء العلامات التي تشير بأن الإمام كان يخاطب الشعب الجزائري، في النقاط التالية:

1 – أن الشعب الجزائري كان يعيش بلية الاستعمار الفرنسي الذي جثم على ظهره وأرضه قرابة قرن ونصف. وابن باديس هو ابن الشعب المبتلى، وشعوره من شعوره.

2 – أن الشعب الجزائري كان يعيش في الغالب وفي تلك الفترة مسترخيا مستسلما للقدر، ينظر لقوى الاستعمار نظرة انهزامية.

3 – كانت الأفكار الخرافية في عصر ابن باديس تعشش في الأذهان والعقول. ومن ميزتها الدعوة إلى الخمول والكسل والجمود، ونبذ المقاومة والتحرّر.

4 – كان ابن باديس عالما مفسرا. وقد رأينا كيف أنه كان يفسر القرآن بلسان الزمان، لذلك جاءت جميع الظواهر التي عالجها في تفسيره نابعة من محيطه الجزائري.

5 – كانت طريقة تفسير ابن باديس للآيات القرآنية فيها إيحاء للشعب الجزائري بضرورة نبذ الجمود والكسل، والتخلص من آثار الهزائم المرّة التي حاقت بالمسلمين في عصور الانحطاط.

وسنرى من خلال النصوص التي سننقلها من قلب تفسيره صحة ما ذكرنا، كما سنقف على دحض شبهات الخصوم الذين يحاولون التعمية على مساهمة العلماء في ثورة التحرير المباركة، واتهامهم بالتقصير في حقها.

ولننظر أولا في مدلول الفقرة التالية التي يشير فيها إشارة واضحة إلى دولة الباطل والظلم التي كانت تحكم الشعب الجزائري، ويلمح إلى ضرورة قيام دولة الحق مكانها، فيقول: «مجيء الحق هو بظهور أدلته وقيام دولته، وزهوق الباطل هو ببطلان شبهه وذهاب دولته. فأما القسم الأول فإن الأمر فيه ما زال ولن يزال كذلك، ولن تزداد على الأيام أدلة الحق إلا اتضاحا، ولن تزداد شبه الباطل إلا افتضاحا. وأما القسم الثاني فإنه مرتبط بأحوال أهل الحق وما يكون عليه من تمسك به وقيام فيه، أو إهمال له وقعود عنه، فيدال لهم ويدال عليهم بحسب ذلك»[34].

وها هنا يقصد بالقسم الثاني دولة الباطل، وما ينبغي فعله لإزالتها، لذلك قال بعدها: «فإنه مرتبط بأحوال أهل الحق... الخ». وليس في هذا

الكلام سوى الدعوة إلى رفض الواقع بالوقوف في وجه المستعمر، ولا يفهم منه غير ذلك.

ويدعو إلى استنهاض العزائم وشحذ الهمم، عندما يقف مع قوله تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾[35]، فيقول في مقدمة تفسير الآية: «وإنما كانت هذه الآية في أمة محمد، لأنه لما تكلم عن الأمم الخالية لم يبق الكلام إلا عليها، فخوطبت بما قضاه الله وكتبه من إرث الصالحين الأرض»[36]، وفي هذا الاستنتاج إيحاء ودعوة للمسلمين عامة، والجزائريين على وجه الخصوص كي يعملوا على تحقيق شرط الصلاح في محيطهم حتى يورثهم الله الأرض التي سلبت منهم.

هذا المعنى يزيده نصاعة ووضوحا قوله في ختام تفسير الآية: «فعلى الأمم التي تريد أن تنال حظها من هذا الوعد أن تصلح أنفسها الصلاح الذي بينه القرآن، فأما إذا لم يكن لها حظ من ذلك الصلاح، فلا حظ لها من هذا الوعد، وإن دانت بالإسلام»[37].

إن طريقة ابن باديس في تفسيره كلها على هذه الشاكلة، لا تخلو من التنبيهات والتحذيرات والتوجيه والنصح والإرشاد لما ينبغي فعله، وهي طريقة تربوية رائعة، تؤتي أكلها بعد حين، ويصل مفعولها إلى العقول الجامدة فتحركها وتهزها بإذن الله، وهي طريقة أصلح للظرف الذي عاشه الشعب الجزائري المسلم وأمثاله في مرحلة الاستعمار. سيما وأنّ الإمام ابن باديس كان في جميع الآيات التي فسرها، يصف الداء ويقدم الدواء. والدليل على ذلك قوله في وصف حال المسلمين بين القوة والضعف، والتمكين والهزيمة، وعلاقة ذلك بالمدد والعون الإلهي: «لما كان المسلمون أهل الإيمان والصدق والشكر والأمانة، دافع الله عنهم، وقد شهد التاريخ بذلك من الله لهم، فلما خانوا وكفروا تركهم ومكّن منهم. ولكنه برحمته وعدله، لم ينس لهم أصل إسلامهم، فأبقى لهم أصل وجودهم الذاتي. وهم لحم على وضم بين الأمم، لا يستطيعون دفعا عن أنفسهم. وأبقى لهم أصل وجودهم الروحي بكتابه المتلو بين ظهرانيهم، رغم إعراضهم عن تدبره و هجرهم لما فيه عساهم يرجعون»[38].

وقد أشار هنا بوضوح إلى حالنا مع الاستعمار عندما قال: «وهم لحم على وضم بين الأمم». وأشار إلى ضرورة التغيير والثورة ضد المستعمر في الختام بقوله «عساهم يرجعون»، ولا رجوع إلا بالتخلص من السيطرة والظلم المسلطين من المستعمر.

ولما كان المسلمون يعانون من الغفلة، فهم بحاجة إلى من ينبههم من غفلتهم، ويرفع

معنوياتهم. وهذا ما وقع للشعب الجزائري مع العلماء المصلحين الذين استمالوا كثيرا من أبنائه لحركتهم، ونبهوهم مما كانوا فيه من الغفلة واليأس: «كان الناس منذ زمن قريب لا يسمعون ولا يسمع منهم لفظ الاهتداء بهداية القرآن العظيم والاقتداء بهدي الرسول الكريم ﷺ، والسير بسيرة السلف الصالح في النهوض بأعباء الدنيا والدين، وهم -إلا قليلاً- عن هذا غافلون.

أما اليوم بعد أن نهض العلماء المصلحون بواجبهم، و نشر دعوة الحق في قومهم، فقد أصبح ذلك معروفا عند أكثر الناس... وإنا لنرجو من فضل ا لله المزيد. ونشاهد ذلك -والحمد لله- كل يوم يزيد...»[39].

إن المسلم في نظر ابن باديس -وإنه على حق- هو ذلك الذي يعتز بدينه وشخصيته وانتمائه لقومه ووطنه، لا يقبل بحياة الذل والهوان، لأنه معتصم با لله، حافظ لدوره في الحياة: «فالمسلم المتحقق بالإسلام المهتدي بهدايته لا يكون إلا عزيزا رحيما، فالذلة من المسلم نقص في إسلامه، والقساوة مثلها نقص فيه. وقد ذكر ا لله تعالى سادات المسلمين في عزتهم فقال: ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[40].

وذكرهم في رحمتهم فقال: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾[41]. ونعم القدوة هم لجميع المسلمين»[42].

ولعل مقام الاعتزاز والانتماء يتضح أكثر مع الأمثلة التي يشاء المفسر أن يضربها من حياة الحيوان خصوصا، إذ يعطي به المثل في الانضباط و النظام وحسن الدفاع عن بني جنسه.

ففي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿حتّى إذا أتوا على واد النّمل قالت نملة يا أيها النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾[43]، يقف بنا عند كلام هذه النملة، ويدعونا إلى الاعتبار بمقولتها في الشعور بالمسؤولية نحو بني جنسها، فيقول: «هذه نملة وفّت لقومها، وأدت نحوهم واجبها فكيف بالإنسان العاقل فيما يجب عليه نحو قومه! هذه عظة بالغة لمَن لا يهتم بأمور قومه، ولا يؤدي الواجب نحوهم، ولمن يرى الخطر داهما لقومه فيسكت ويتعامى، ولمن يقود الخطر إليهم ويصبه بيده عليهم، آه ما أحوجنا -معشر المسلمين- إلى أمثال هذه النملة!»[44].

إنها مقارنة وجيهة، تمس في الصميم شعور طالب العلم والمثقف، وتحيي منه العزيمة وقوة

الهمة. وقد كان مفعول هذا الكلام والنصح ظاهرا فيما بعد، من خلال الثورة التي قادها شباب الجزائر وأدت إلى الاستقلال. وأنت ترى أيها الأخ الكريم أن هذا الكلام وما شابهه لم يخرج بالمفسر عن حيز التفسير وحدوده، ولكنه نوع من التفسير الجذاب ما قرأنا مثله حتى في أمهات التفسير، ومصنفاته القديمة والحديثة، لأنه ببساطه يجعل القارئ والمتعلم يعيش مع الآية وحوادثها، ويحسّسه بالمسؤولية نحو ما يحيط به في أرض الواقع، ويدفعه إلى العمل والتغيير بجد واقتناع.

القرآن والنظام الاجتماعي:

لم يقف ابن باديس عند حد إسداء النصح بضرورة إزالة حجاب الغفلة والتخلص من عبودية وتسلط الاستعمار، وإنما كان نظره بعيدا، شأنه شأن كل عالم عارف با لله وبأصول الاجتماع وقواعد الشريعة، وقد أمده علمه بطموح وتفاؤل كبيرين كان ينظر بهما لحال المسلمين، ويرى لهم مستقبلا مشرقا في ظل التمسك بالدين، واتباع قوانين وسنن ا لله في الكون والمخلوقات. وبمعنى آخر فقد كان ابن باديس ينّظر ويخطط لمرحلة ما بعد الاستقلال، وإن لم يشعر بذلك من في عينيه غبش وفي أذنيه صمم.

وفي غالب الأحيان نجده يضرب المثل بالعرب في أول إسلامهم وكيف استطاعوا رغم بساطتهم، ورغم ما كانوا عليه في الجاهلية من فوضى وضعف وتخلف، أن يشيدوا حضارة، ويبنوا قوة أساسها العدل والحق. وهو في ذلك يشير إلى حال الشعب الجزائري والمسلمين عامة في وقته، وكأنه يقول لهم يمكنكم أن تنهضوا وتبنوا لأنفسكم مجدا أساسه دولة القرآن، كما بناه أسلافكم، رغم حالتكم الميئوس منها في نظر الكثير. فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون﴾[45] يقول:

«تعرض علينا الآية هذه الصورة التاريخية الواقعية تعليما لنا وتربية على الجندية المضبوطة المنظمة. ولا شك أن الخلفاء الأولين قد عملوا على ذلك في تنظيم جيوشهم، وأن مثل هذه الآية كان له الأثر البليغ السريع في نفوس العرب لما اسلموا. فسرعان ما تحولوا إلى جنود منظمة، مما لم يكن معروفا عند العرب في الجاهلية، وبقيت الآية على الدهر، مذكرة لنا بأن النظام أساس كل مجتمع واجتماع، وأن القوى والكثرة وحدها لا تغنيان بدون نظام، وأن النظام لابدّ له من رجال أكفاء يقومون به، و يحملون الجموع عليه»[46].

والنظام يعني القوة والمجد الذي تؤسس عليه الحضارات. وقد أطال المفسر الكلام في الموضوع، وهو يتحدث عن ملك سليمان عليه السلام، ويرى إمكانية تشييد ملك عادل يأخذ من ملك النبوة قواعده وقوانينه، فيقول مثلا: «يذكر ا لله تعالى لنا في شأن هذا النبي الكريم ما أعطاه من علم، و ما مكنه من عظيم الأشياء... بعثا لنا على التحلي بأسباب العظمة من العلم والقوة، وحثا لنا على تشييد الملك العظيم الفخم على سنن ملك النبوة، فقد كان سليمان عليه الصلاة والسلام نبيا، وما كان ملكه ذلك إلا بإذن ا لله ورضاه، فهو فيما ذكره ا لله من أمره قدوة وأي قدوة مثل سائر الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام أجمعين»[47]

إن ضعف المسلمين اليوم لم يأت من تمسكهم بالإسلام وإنما جاء بسبب تركهم الأخذ بأسباب الرقي والتقدم، وأنهم لو عملوا بذلك مع تمسكهم بدينهم لكانوا سادة العالم. يستخلص المفسر هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿كلاًّ نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا﴾[48]، فيقول: «فهذه الآية من أنجع الدواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم، لما فيها من بيان أن ذلك المسلم ما تأخر بسبب إسلامه، وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه. وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب. ولو أن المسلم تمسك بها كما يأمره الإسلام، لكان –مثل سالف أيامه– سيّد الأنام»[49].

والخلاصة: أن ابن باديس كان يرمي إلى إنشاء جيل يتأثر بالقرآن، ويبني حياته على القرآن، وهو هدف تربوي سطره لنفسه ولإخوانه الذين عملوا معه منذ البداية. وقد صرح بهذا الهدف بأبلغ عبارة فقال: «فإننا – والحمد لله– نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»[50].

هذا الهدف رأيناه ماثلا في جميع ما فسره من آيات القرآن الكريم، وهو ظاهر، وقد نطق به قلمه صراحة، ويمكن لأي قارئ بسيط أن يلاحظ ذلك من خلال التفسير الذي نتأسف لكونه لم يسجل بكامله، وضاع على الأمة منه خير كثير.

ومع ذلك بارك ا لله في هذا القليل، الذي نجزم أنه يشكل بآياته المعدودة وحدة متجانسة تشمل فكر الرجل ونظرته إلى الحياة والمجتمع والنظام. ولو أراد الباحثون أن ينسقوا بين المواضيع التي تناولها لما أعجزهم أن يجد كل

واحد ما يحتاج إليه في مجال تخصصه، لأن الإمام كان يؤمن بحق أن القرآن أساس النهضة الشاملة.

ولعل ما تناولناه في الجانب الاجتماعي شاهد حيّ على ما حواه هذا التفسير من كنوز علمية وإصلاحية لا غنى لطلبة العلم ورجال الدعوة والإصلاح عنها.

إن أكبر وأهمّ نتيجة أرى من المهم تسجيلها والتنويه بها، بعد هذه العجالة، تتمثل في التنبيه على أهمية التفسير الاجتماعي للقرآن الذي نأمل أن يكون مستقبلا وحدة من الوحدات التي تدرس في المعاهد والجامعات الإسلامية، حتى يمكن ترويض طلبة العلم وتدريبهم على أن يعتنوا بالجانب الاجتماعي في دراستهم الشرعية، لأنه في الحقيقة الأساس الذي تبنى عليه النظريات الفقهية والدراسات الشرعية المختلفة.

ولا نتصور بغير العناية بالجانب الاجتماعي في الجامعات والمعاهد سوى تخريج طلبة مفصولين عن واقعهم ومجتمعهم، غير مؤهلين بالتالي لتبوإ مكانة العلماء الفقهاء في قومهم.

وبمعنى آخر فإن العالم الذي يجهل حقائق الاجتماع والعمران، سيما في عصرنا الحاضر، عصر السرعة وتراكم المعارف والمفاهيم، في تكوينه نقص، وفي علمه خلل، وقد يجر على العباد والبلاد الويلات من جرّاء النظرة القاصرة للأشياء. ومعلوم أن ابن باديس رحمه الله كان له عناية خاصة بمقدمة ابن خلدون، حيث كان يدّرسها لتلامذته[51]. وابن خلدون يعتبر مؤسس علم الاجتماع كما هو معروف. ومن هنا نرى ضرورة العناية بهذا الجانب لدى طلبة العلم والمتخرجين من الأجيال الجديدة، الذين سيواجهون ظروفا ونوازل تختلف عما واجهه من سبقهم.

الهوامش

(1) – المجادلة: 11

(2) – مقدمة تفسير ابن باديس: ص26 / 27.

(3) – مقدمة مجالس التذكير للإبراهيمي ص.27

(4) – الفرقان: 32.

(5) – مجالس التذكير: ص258.

(6) – نفس المرجع: ص190 / 191.

(7) – الفرقان الآية: 30.

(8) – مجالس التذكير: ص252. .

(9) – (10) – نفس المرجع ص 61.
(11) – نفس المرجع ص253
(12) – نفس المرجع ص 251
(13) – سورة النمل الآية: 21.
(14) – مجالس التذكير ص 348.
(15) – رواه البخاري ومسلم
(16) – مجالس التذكير ص 221.
(17) – نفس المرجع ص 82.
(18) – نفس المرجع ص 221
(19) – الإسراء الآية: 20.
(20) – مجالس التذكير ص 91.
(21) – نفس المرجع ص 210
(22) – سورة الأنبياء الآية: 105.
(23) – سورة الإسراء الآية: 31.
(24) – مجالس التذكير ص 127/126.
(25) – سورة الإسراء الآية: 32.
(26) – مجالس التذكير ص 127.
(27) – سورة الإسراء الآية: 33.
(28) –(29) – (30) – مجالس التذكير ص 298 و ص302 وص 307.
(31) – سورة الفرقان الآية: 74.
(32) – (33) – مجالس التذكير ص 318.
(34) – نفس المرجع ص 186
(35) – سورة الأنبياء الآية: 105.
(36) – (37) – مجالس التذكير ص 206 و ص210.
(38) – نفس المرجع ص 213.
(39) – نفس المرجع ص 374
(40) – سورة الشورى الآية: 39.
(41) – سورة الحشر الآية: 09.
(42) – مجالس التذكير ص 371.
(43) – سورة النمل الآية: 18.
(44) – مجالس التذكير ص 341.
(45) – سورة النمل الآية 17
(46) – (47) – مجالس التذكير ص 339 / 337.
(48) – سورة الإسراء الآية: 20.
(49) – مجالس التذكير ص 91.
(50) – الشيخ عبد الحميد بن باديس للدكتور رابح تركي ص 183
(51) – نفس المرجع ص 315.

نظرات لغوية في تفسير ابن باديس

د. بكري عبد الكريم
مدير المعهد الوطني العالي للحضارة الإسلامية بوهران.

تنطلق هذه الإضافة العلمية لشخصية الإمام ابن باديس من حقيقة ما تتطلبه مهمّة المفسر، وما تستدعيه عمليات الشرح والتحليل والتأويل للقرآن، من تفقه في علوم اللغة العربية وإدراك لأسرارها في البناء، والبيان والتبليغ، وإنك لواجد في ثنايا تفسير الإمام من اللمحات البلاغية، والتوجيهات النحوية، ما يشكل مؤلفا متكاملا في علوم اللغة وما يؤلف توجها، ومنهجا أصيلا لاستثمار المعارف اللغوية في فهم النص القرآني ودراسته، مما يفيد المتعلم الناشئ، ويوجه المتفرغ الباحث.

وإنما كان منهجا أصيلا، لأنه تفسير يساير رؤى اللغويين القدماء فلقد كانوا يرون أن دائرة علوم اللغة أوسع من أن تتقيد بحركات الإعراب أو تعتقل في الدلالة الضيقة للكلمات.

وها هو عبد القاهر الجرجاني يبين نظريته في النظم على أساس ما يقتضيه ارتباط القواعد بالتراكيب وارتباط التراكيب بالمعاني.

يقول: «واعلم أن ليس النظم، إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتعرف مناهجه ألتي نهجت فلا ترجع عنها...»[1] ويقول: «فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو من معاني النحو، فأصيب به موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية، وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد، وذلك الفضل وتلك المزية إلى معاني النحو وأحكامه، وجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه»[2].

ولقد ظلّ المفسرون يحتفظون بهذه العلاقة الحميمة التي ينبغي أن تكون بين الدرس النحوي

والنص القرآني، حيث إنهم يهدفون إلى شرح معاني الكلمة وإعرابها في سياقها العام وتحديد وظيفتها الدلالية في التركيب، وقبل أن نمضي للالتقاء بابن باديس، عالما لغويا نودّ أن نعرف كيف اكتسب أدواته البحثية، وكيف كون ثقافته اللغوية، وما السر في تبني الرجل هذا المنهج التحليلي اللغوي لكثير من الآيات.

فلقد نشأ الشيخ ونضجت شخصيته العلمية في جو مشبع بتيارات الإصلاح والإحياء والتجديد، كما قرأ وهضم أمهات الكتب النحوية التي كانت مقررة على طلاب المستويات العليا في جامع الزيتونة ككتاب سيبويه وشروحه، وألفية ابن مالك وشروحها، والشاطبية في القراءات، هذا فضلا عما كان مقررا في كتب البلاغة من نصوص بلاغية مختارة.

ولا شك في أن هذا المتاع النحوي البلاغي قد ساعد ابن باديس على تشكيل رؤيته اللغوية من موقع فقيه بأسرار العربية.

ولا نشك كذلك في أن هذا الكم النحوي اللغوي قد أثار فيه ما أثار في نظرائه من العلماء من نزعة إصلاحية توجيهية لعلوم اللغة والقرآن فلقد كتب ينتقد الأسلوب العقيم المتبع في التفسير لطلاب الدراسات العليا في الزيتونة.

«إذا أحضر الطالب بعد تحصيل التطويع في درس التفسير، فإنه -ويا للمصيبة-: يقع في خصومات لفظية بين الشيخ عبد الحكيم وأصحابه في القواعد التي كان يحسب أنه فرغ منها فيقضي في خصومة من الخصومات أياما وشهورا تنتهي السنة وهو لا يزال حيث ابتدأ، أو ما تجاوزه إلا قليلا، وإنما قضى سنته في المماحكات بدعوى أنها تطبيقات للقواعد على الآيات، كأن التفسير، إنما يقرأ لأجل تطبيق القواعد الآلية، لا لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية»[3].

وأغلب الظن -كما سبق وأن أشرنا- أن رياح الإصلاح والتجديد التي هبت على العالم الإسلامي -حينذاك- بالإضافة إلى المصادر التفسيرية التي استأنس بها ابن باديس كان لها الأثر الكبير في صياغة منهجه الكاشف عن الخبايا البلاغية الجمالية في القرآن الكريم، حيث نجد أن أغلب التفاسير التي ذكرها في تفسيره تميل إلى التوسل بالأدوات اللغوية والبلاغية للوقوف على المعاني والمفاهيم.

ومن تلك التفاسير التي قال ابن باديس عنها إنها «عمدتنا فيما نرجع إليه من كتب الأئمة وهي:

1- تفسير ابن جرير الطبري الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفية، وبأسلوبه التوسلي البليغ وبيان معنى الآيات القرآنية.

2- تفسير الكشاف: الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني وتطبيق فنون البلاغة على آيات الكتاب والتنظير لها بكلام العرب واستعمالها في أفانين الكلام.

3- تفسير ابن حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية وتوجيهه للقراءات»[4].

إلى غير ذلك من المصادر التي اعتمد عليها وأشار إليها في مواطنها مثل كتاب [أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي] الذي كان عالما لغويا وأديبا بقدر ما كان مفسرا وفقيها.

ولا نستبعد في الأخير أن يكون الشيخ قد استوحى أطرافا من نظراته اللغوية مما قرأه لمعاصريه من المفسرين [كتفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا] الذي يقول عنه ابن باديس: «بأنه كان نسيج وحده في ذلك العصر: فقها في الدين، وعلما بأسرار العربية، وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، وكفى دليلا على ذلك ما أصدره من أجزاء التفسير وما أودعه مجلة المنار»[5].

ويبدو أن الرصيد اللغوي الذي كان يمتلكه الشيخ الإمام كان كبيرا وواسعا بحيث مكنه من إحاطة اللفظة القرآنية بحشد من الكلمات المرادفة والتعابير الأقرب إلى المعنى، يقول في خطبة افتتاح الدروس سنة 1929: «فقد عدنا والحمد لله إلى مجالس التذكير من دروس التفسير نقتطف أزهارها ونجتني ثمارها بيسر من الله تعالى وتيسير على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية»[6].

وسوف نقف وقفات مع النظرات اللغوية والنحوية التي بلورها الشيخ في تفسيره من ذلك شرحه لقوله تعالى:

﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون﴾[7].

حيث يشرح المعنى المعجمي للكلمة زيادة على المدلول الشرعي وهذا زيادة في البيان والتوضيح، وكأنه يبين العلاقة بين المعنى المعجمي للكلمة والمعنى الاصطلاحي، يقول:

«حرم الله النفس: جعل لها حرمة ومنعة، فلا يجوز التعدي عليها. ومادة ح.ر.ك.م تفيد المنع في جميع تصاريفها»[8].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابا شديدا، كان ذلك في الكتاب مسطورا﴾[9].

حيث شرح القرية بمعناها الأصلي الواسع الذي تدل عليه مادة الكلمة، وهو أمر لا يقدر عليه إلا من فقه العربية وملك زمامها، بحيث يتصرف فيها ويكفيها ويوجهها بما يوائم الموضوع، أو يقترب من المدلول.

يقول: «القرية: المساكن المجتمعة، ومادة (ق.ر.ي) تدل على الجمع فتصدق على القرية: الصغيرة والمدينة الكبيرة، وتطلق القرية مجازا على السكان إطلاقا لاسم المحل على الحال»[10].

ولعل خير مثال يبين حرصه على إحكام يوضح العلاقة بين المعنى العام والمعنى الاصطلاحي، هو شرحه لقوله تعالى: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا، كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها﴾[11].

يقول: «المكروه هو المبغوض، المسخوط عليه، وهو ضد المحبوب، المرضي عنه، والمحاسن محبوبة لله، أمر بها ويثبت عليها، ويرضى على فاعلها، والمقابح مبغوضة له تعالى، نهى عنها ويعاقب عليها ويسخط على مرتكبها، وليس بمعنى عدم المراد، لأنه لا يكون في ملكه تعالى ما لا يريد... وليس بمعنى النهي عنه نهيا غير جازم لأن ذلك اصطلاح ففهي حادث بعد نزول القرآن، والقرآن لا يفسر الحادثة بالاصطلاحات»[12].

ولقد كان الإمام -فيما يبدو- مهتما على طريقة الزمخشري باكتشاف القبسات الجمالية الخبيئة في أعماق النص القرآني، لأن هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة -كما يقول- من أجل علوم القرآن وذخائره، إذ هي معان[13] صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذا عربيا صحيحا، فعندما شرح قوله تعالى: ﴿وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين﴾[14].

نجده يغوص مع الإمام ابن العربي في أعماق الآية ليكشف السر في انبناء التركيب على هذا النحو يقول: «سأل سليمان عن حال نفسه فقال ما لي لا أرى الهدهد، ولم يسأل عن حال الهدهد، فيقول ما للهدهد لا أراه، فأنكر حال نفسه قبل أن ينكر حال غيره، فنقل الحافظ الإمام ابن العربي عن الإمام عبد الكريم بن هوازن القشيري شيخ الصوفية: إنما قال ما لي لا أرى لأنه اعتبر حال نفسه، إذ علم أنه أرى الملك العظيم... فلما فقد نعمة الهدهد توقع أن يكون قصر في حق الشكر فلأجله سلبها، فجعل يتفقد نفسه فقال ما لي»[15].

ومن دراساته البيانية للقرآن الكريم وهو يشرح هذه الآيات البينات:

﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون، إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا فهي إلى الأذقان فهم مقمحون، وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون، وسواء عليهم آنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾[16].

تحليله للتركيب بمنهج يعلل تعليلا دلاليا بلاغيا لترتيب الكلمات في هذه الآيات يقول:

«ذكر المنتفعين بعد الميأوس من انتفاعهم ترقية من الأدنى إلى الأعلى، ولأنهم كالزبدة التي تحصل عليها بعد طرح غيرها ولإراحة القلب من أولئك لتتوجه العناية التامة إلى هؤلاء وذكرت الخشية بعد الاتباع لأنها لا تحصل إلا به، وجيء بالتبشير مقرونا بالفاء لأنه إنما يكون لأهل الاتباع والخشية بسبب اتباعهم وخشيتهم وذكر الأجر بعد المغفرة لأن التحليل بعد التخ والتزين بعد إزالة الأدران»[17].

ولقد درجت كثير من المراكز التعليمية في العالم الإسلامي على تعليم الطلاب القواعد من النصوص، وغالبا ما تكون هذه النصوص من القرآن دون استخدام كتب خاصة بالنحو[18] أي أنهم كانوا يدرسون علوم النحو والبلاغة موظفة في النصوص... ويبدو أن الشيخ قد طبق هذه الطريقة في دروسه وفي مجالسه، حيث استطاع أن يستخرج من هذه النصوص قيما جمالية، وإيحاءات معنوية، حيث لم يكتف بإعراب الآية أو بتحليلها، وإنما وجهها بالكشف اللغوي إلى الوجهات التي تبين مواطن الإعجاز، وسر الجمال في الآية، ويمكن القول إن الشيخ قد اتخذ المسائل النحوية واللغوية مفاتيح تمكنه من سبر أغوار النص، والكشف عما فيه من دلالات ومؤشرات، واللغة العربية إنما تعلم بالنصوص الشاهدة على حكمة العرب ووجاهة علل النحاة، لا بالقواعد المحنطة في المطولات المنظومة والمنثورة.

ولقد لازم الإمام هذا المنهج الوظيفي التحليلي للاستفادة من المعارف النحوية لطرائق القرآن في التبليغ والإيحاء، من ذلك شرحه وتحليله لبعض الكلمات القرآنية في قوله تعالى:﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾[19].

حيث يرى رأيا في "كان" ينسجم مع سياق الآية

ويخالف ما انتهى إليه النحاة من أن "كـان" تـدل -أبدا- على الماضي يقول:

«وكان تفيد ثبـوت خبرهـا لاسمهـا، وكونهـا على صورة المـاضي لا يـدل علـى انقضـاء ذلـك الارتباط، ومثل هذا التركيب يفيد في الاستعمال استحقاق الاسـم للخـبر، فـالجوارح مسـتحقة للسـؤال، ويكـون ذلـك بـالفعل يـوم القيامـة، والمسؤول الموجه إليه السؤال ليجيب»[20].

وإذا كـان معظـم النحـاة قـد حبسـوا صيغـة الفعل المضارع في الدلالة على الحال فإن الشـيخ الإمام ينظر إلى هذه الصيغة بمنظار المفسـر الـذي يهتم بالدلالة الحقيقية التي يضفيها السـياق على الفعل أكثر مما يلتزم بمقتضيات الصيغـة النحويـة، وهـذا هـو الـذي اتبعـه المفسـرون الذيـن كـانوا يغوصـون في النـص لشـرحه بـأدوات لغويـة وبلاغية، وقد بلغ الذروة في ذلـك الزمخشـري في [الكشاف]، وأبو حيان في [البحر المحيط].

يقول وهـو يشـرح قولـه تعـالى: ﴿ومن تاب وعمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا﴾[21].

يقـول: «وخـالف جـواب الشـرط وهـو: "يتوب" فعل الشـرط وهـو "تـاب" بمتعلقـه وهـو "إلى ا لله" ومعموله، وهو "متابا" وعـبر بالمضـارع ليفيد التجدد باعتبار تجدد المتوبات لـلراجعين إلى ا لله»[22].

حيث وقف في هذا الشرح عند الحكمـة من مخالفة جواب الشـرط لفعلـه مـن حيـث الصيغـة (فعل الشرط ماض والجواب مضارع) وهي إفادة تجدد الزمن واستمراره الذي يقتضيه السياق ولو أعربهـا كمـا يفعـل النحـاة لقـال: (يتـوب فعـل مضارع يدل على الحـاضر أو المسـتقبل) وكفـى، ودون تبرير المخالفة، وهذا المستوى مـن الـدرس النحوي المحدود الأفق، لا يرتفع إلى مقـام كتـاب ا لله الخالد المعجز.

وفي هذا المعنى الزمـني للمضـارع يقـول أبـو حيان في شرح قوله تعالى: ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون﴾[23].

«وأتـى بلفـظ "تجهلـون" ولم يقـل "جهلتـم" إشـعارا بـأن ذلـك منهـم كـالطبع والغريـزة ولا ينتقلون عنه في ماض ولا مستقبل»[24].

ويرى النحـاة أن "مـن" في مثـل قولـه تعـالى: ﴿مـا جاءنا مـن بشـير ولا نذيـر﴾[25] زائـدة في الكلام، غير أن ابن بـاديس لا يـرى هـذا الـرأي ويقرأها قراءة المفسر الذي تتبع الإيحاءات الخبيئة في النص ويحصي المعاني الأولى والثانية وذلـك في قوله تعالى:

﴿وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة﴾[26] حيث حلّل الآية هذا التحليل النحوي الوظيفي:

«إن نافية، "من" زيدت لاستغراق الجنس وتأكيد العموم»[27].

لم يكن ابن باديس يهتم بما كان يشغل النحاة من اهتمام بالبحث والتأويل والتقدير، والانسياق وراء الجدل المنطقي الذي كان قائما بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة.

لم يكن يهتم بذلك بقدر ما كان يهتم بمعرفة طبيعة التركيب القرآني وبتعليل بلاغته وإعجازه، فكان يحلل التراكيب تحليلا دلاليا يبين فيه ما تقتضيه، أو يضفيه الفعل والاسم والأداة عند تقدمها أو تأخيرها في الرتبة أو تأخيرها في الجملة.

فعندما يشرح قوله تعالى في سورة يس: ﴿إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾[28] فإنه يبين وظيفة التوكيد "إن" في الأسلوب لا في الإعراب، ويبين دور الضمير في توجيه المعنى نحو الاختصاص ويبين، وهذا هو المهم المسار الدلالي الذي تسلكه الكلمات في هذه الآيات إذ «أكدت الجملة في ﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾ لأن الخطاب مع منكري البعث والنشور، وأكد اسم "إن" بنحن ليفيد الاختصاص فهو المحيي دون غيره، وعبر بـ "نحيي" فعلا مضارعا ليفيد تجديد الإحياء واستمراره، فيشمل إحياءه للأجنة في الدنيا، وإحياء الأحياء الناشئ في الأخرى»[29].

وما على القارئ إلا أن يستحضر نص عبد القاهر الجرجاني الذي ذكرناه في الصفحات السابقة لينظر كيف كان ابن باديس يساير هذه النظرية التي استأنس بها المفسرون اللامعون من أمثال ابن حيان والشيخ محمد رشيد رضا والطاهر بين عاشور وغيرهم.

وهذا باب آخر اعتاد النحاة أن يدخلوه بأدوات صناعية لفظية بحتة، فلقد دأبوا على إحصاء حالات المفعول المطلق وبيان أنواعه دون أن يركبوا المركب البلاغي الجمالي الذي سلكه بعض المفسرين ودارسو الإعجاز القرآني؛ غير أن الشيخ الإمام ابن باديس المفسر يشرح قوله تعالى: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا﴾[30] شرحا لا يكتفي فيه ببيان الاسم النائب عن المفعول المطلق، وإنما يغوص في المعنى العميق الذي يخبئه التركيب القرآني ليبين العلاقة التضمنية بين الفعل "تمش" و"مرحا" قال: «و"نصب" "مرحا" بـ "تمش" لأنه متضمن له تضمن الكلي لجزئية إذ

المرح جزء من جزئيات المشي فكأنه قال: لا تمرح مرحا»[31].

ولقد تفسح ابن باديس في توجيه القراءات القرآنية ليضع أمام المفسر مستويات متعددة للفهم والتخريج والتوجيه والترخيص: «على أنه من بلاغة القرآن أن تأتي مثل هذه الآيات بوحدة من الاحتمالات متناسبات غير متناقضات، فتكون الآية الواحدة بتلك الاحتمالات كأنها آيات نظير مجيء الآية بقراءتين فتكون كآيتين مثل قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[32] وفي قراءة ﴿فتثبتوا﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾[32] حيث قرئت بالنصب عطفا على الوجه فتفيد غسل الأرجل، وذلك هي الحالة الأصلية، وبالخفض عطفا على الرؤوس فتفيد مسح الأرجل وتلك هي حالة الرخصة عند لبس الخفاف»[33].

ولقد كان الإمام أبو بكر بن العربي يحبذ من هذه القراءات في إباحة المسح على الرجلين ما دامت القراءتان محتملتين، لأن القارئ بالنصب قد عطف بالنصب مغسولا على مغسول، ومن قرأ بالعطف قد عطف بالخفض ممسوحا على ممسوح[34].

وبعد: فلقد أذن لنا ابن باديس نفسه بأن ندرجه في عداد حذاق اللغويين عندما كتب يقول: «إن العالم لا يكون إماما في الإسلام حتى يكون إماما في فقه العربية، إماما في فقه القرآن، إماما في فقه السنة، إذ بدون هذه لا يفقه الإسلام، فتلك لغته التي أنزل بها، وذلك كتابه الذي عليه يعول، وتلك بيانه ممن أرسل»[35].

ولقد كان ابن باديس رحمه الله عالما مجتهدا، وفارسا من فرسان الإسلام، وكان فقيها متمكنا في السنة والقرآن فليس غريبا أن يكون فقيها في لغة القرآن.

الهوامش

1- راجع دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ص:22 – 67، تعليق وشرح د/ عبد المنعم خفاجي، القاهرة 1967.

2- راجع البحث الذي كتبناه في مجلة المنهل السعودية حول: الدرس النحوي بين التنظير والتطبيق العدد441. 1968. جدة.

3- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير. المشيخ عبد الحميد بن باديس. ص251. مطبوعات وزارة الشؤون الدينية. ط01. 1402هـ.

4- نفسه 49 – 50.

5- آثار الإمام ابن باديس. ج03. ص82. ط: وزارة الشؤون الدينية ـ الجزائر.

6- مجالس التذكير. ص49.

7- سورة الفرقان. الآية 68.

8- تفسير ابن باديس. ص274 منشورات دار المعارف ـ الجزائر.

9- الإسراء. الآية 58.

10- تفسير ابن باديس. ص160.

11- الإسراء. الآيتان 37 – 38.

12- تفسير ابن باديس. ص 143.

13- نفسه ص 337.

14- النمل الآية 20.

15- تفسير ابن باديس. ص 337.

16- يس الآيات من 7 – إلى 10.

17- تفسير ابن باديس. ص387.

18- انظر مقالتنا حول القرآن الكريم وتعلم اللغة العربية. مجلة الجامعة الإسلامية، لندن 1994. وانظر أصالة التثقيف التربوي في الفكر الأندلسي. ص312. الكويت. ص1987.

19- الإسراء. الآية 36.

20- تفسير ابن باديس. ص130.

21- الفرقان. الآية 71.

22- تفسير ابن باديس. ص284.

23- الأعراف. الآية 138.

24- أبو حيان: تفسير البحر المحيط. 4/378. الطبعة الثانية. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1983.

25- المائدة. الآية 19.

26- الإسراء. الآية 58.

27- تفسير ابن باديس. 161.

28- يس. الآية 12.

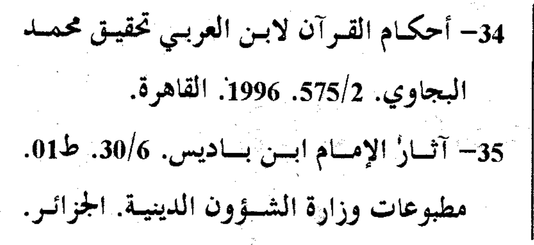
29- تفسير ابن باديس. ص390.

30- الإسراء. الآية 37.

31- تفسير ابن باديس. ص140.

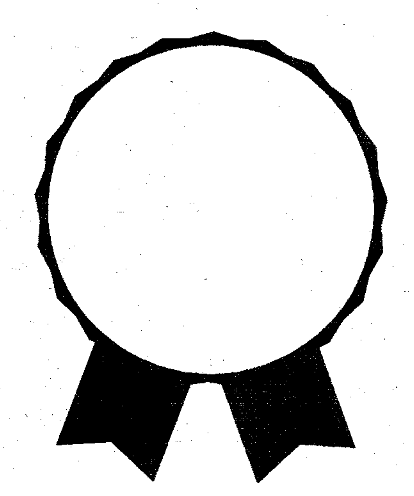
32- الحجرات. الآية 6 والمائدة. الآية 7.

33- تفسير ابن باديس. ص287.



34- أحكام القرآن لابن العربي تحقيق محمد البجاوي. 2/575. 1996. القاهرة.

35- آثارُ الإمام ابن باديس. 6/30. ط01. مطبوعات وزارة الشؤون الدينية. الجزائر.



الجانب العقدي في جهود الإمام ابن باديس الإصلاحية

د. إبراهيم التهامي
أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة –الجزائر

هذا البحث الذي أقدمه اليوم بين يدي القارئ يتناول جانبا من جوانب الإصلاح عند الإمام ابن باديس رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر، وباعث نهضتها، ومحي طريقة السلف ومنهجهم فيها.

لقد جاء الإمام ابن باديس والجزائر تمر بمرحلة عصيبة، تمثلت في العنف والطغيان اللذين بلغتهما فرنسا، حيث كان قد مر على وجودها في الجزائر قرن كامل، وكانت تعد العدة للاحتفال بهذه المناسبة لتؤكد للعالم أن الجزائر انتهت إلى الأبد ولم تعد إلا جزءا من فرنسا وقطعة منها، ولم تعد تنتمي إلى الإسلام، ولا شعبها ينتمي إلى شعوبه، بل أصبحت أرضا للمسيح ولدينه المحرف، هكذا اعتقدت فرنسا، أو هكذا توهمت.

لقد اعتقدت أن لا أحد يستطيع أن يزحزحها عن الجزائر، ولا حتى أن يزعجها أو يقلق أمنها.

لكن الله أراد غير ذلك، أراد أن تبقى الجزائر عربية مسلمة، وأن يبقى شعبها كذلك، وإرادة الله نافذة ووعده لا يتخلف، فكان أن هيأ لهذه الأمة الإمام ابن باديس وجمعيته التي كانت هي البداية لتحقيق وعد الله تعالى.

وجاء ابن باديس والعالم الإسلامي يعيش نهضة إصلاحية سلفية عارمة في الحجاز والشام ومصر، كانت الجزيرة العربية تعيش على وقع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية الذي نقى بدعوته الجزيرة من الوثنيات والشركيات والبدع التي كانت تسيطر عليها، وكانت الشام هي الأخرى تشهد مرحلة عظيمة من مراحل الإصلاح فيها على يد جمال الدين القاسمي، والشيخ محمد بهجت البيطار وغيرهما من أعلام الإصلاح، وكانت مصر هي المنطلق الحقيقي والمؤثر الفعلي في هذه الحركات لما كان لها من سمعة لوجود الأزهر فيها، ولوجود قمم الإصلاح بأرضها، أمثال جمال الدين الأفغاني،

والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار.

وكان لا بد للمغرب العربي أن يتأثر بهذه الحركات وأن تمتد إليه نسائمه وأن ينال حظه من الإصلاح هو الآخر، فظهرت بوادر الإصلاح في تونس على يد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والشيخ النخلي وغيرهما، ثم امتد التأثير بعد ذلك إلى الجزائر فظهرت آثار الإصلاح جلية في ابن باديس وجمعيته التي أنشأها بعون الله والتي كان الوريث الحقيقي لكل هذه الحركات والمترجم الفعلي لتعاليمها.

لقد كانت دعوة ابن باديس تحمل أسباب النجاح معها، فهو قد مزج بين ما يسمى بالعلوم التقليدية، فكان إماما في التفسير والفقه والعلوم الشرعية الأخرى وبين علم الواقع، ولذلك فهو لم يقصر دعوته على الطرق التقليدية المعروفة كالوعظ والإرشاد والدروس التي تلقى في المساجد، بل استعمل الطرق المعاصرة أيضا، وعلى رأسها الصحافة التي كانت تعتبر يومها أحدث الوسائل لإيصال الدعوة والفكرة إلى الآخرين.

وقد كان في ذلك كله متأثرا بدعوة الشيخ محمد عبده وكانت الصحافة التي أنشأها تعد من أرقى الصحف في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، ويمكن أن تنافس أحسن الصحف والمجلات يومها.

ولقد كانت أهم الأسس الذي بنى عليها ابن باديس دعوته للإصلاح، والتي تأثر فيها بالحركات الإصلاحية الأخرى، هي دعوته إلى للرجوع إلى الأصول الإسلامية الأولى، الكتاب والسنة، وإلى طريقة السلف ومنهجهم في التعامل مع هذا الدين ونصوصه والتكيف مع الواقع الذي نعيشه، فالإسلام ليس قوالب جامدة لا تتحرك، بل هو دين الله التام ورسالته الكاملة إلى البشرية كافة، في كل زمان ومكان، ولا يمكن لهذا الدين أن يكون كذلك إلا إذا كسرنا أغلال التقليد والجمود التي تشده إلى الأرض ولا تتركه ينطلق، ومن هنا كانت من أهم الأسس التي بنى الإمام ابن باديس عليها دعوته هو فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد والجمود، لأن هذا الدين لن يحقق دوره. في واقع الناس إلا بهذا الشرط ولقد تجلى ذلك واضحا في دعوته التي كانت انقلابا على كل الأمور الدخيلة على الدين، والتي ألصقت به حتى ظن الناس أنها منه.

وهذا المقال هو محاولة متواضعة مني لإبراز. جانب من جوانب التغيير عند ابن باديس، وهو الجانب العقدي من جهده وفكره الإصلاحي الذي يظهر فيه ابن باديس مصلحا سلفيا ذا فهم عميق لهذا الدين وللمخاطر التي تحيط به

وتهدده، وقد اكتفيت ببعض المسائل التي تناولها، لأن المقصود هو إبراز هذا الجانب من فكره وليس الإحاطة به.

دعوته للرجوع إلى الكتاب والسنة وفهم السلف في العقائد:

لقد كان ابن باديس، كما كان غيره من دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي يدعو إلى العودة للينابيع الأولى للإسلام، وإلى منهج السلف وطريقتهم لأن ذلك هو العاصم من الزلل والانحراف وبخاصة في العقائد، لأنه كان يرى أن كل ما حدث للمسلمين من انحراف وضلال وتيه كان سببه البعد عن منهج السلف في التلقي.

وعندما اكتفى السلف بالكتاب والسنة كما أوصى بذلك النبي ﷺ في قوله: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي»[1] عندما اكتفوا بذلك نجوا من التيه والضلال اللذين وقع فيهما من اتبع غير سبيلهم وصدق الله إذ يقول: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ (النور:61) وقد استدل الإمام مالك -رحمه الله- بهذه الآية على من أراد أن يخالف الرسول ﷺ في الإحرام.

روى الإمام ابن العربي بسنده المتصل إلى سفيان بن عيينة -رحمه الله- أنه قال: «سمعت مالك بن أنس وأتاه رجل، فقال: يا أبا عبد الله من أين أحرم قال: من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله ﷺ: فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد، فقال: لا تفعل، قال: إني أريد أن أحرم من المسجد من حيث القبر، قال: لا تفعل، فإني أخشى عليك الفتنة، قال: وأي فتنة في هذا؟ إنما هي أميال أزيدها.

قال: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ، إني سمعت الله يقول: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾[2]

فهذه مخالفة للرسول في جزئية صغيرة من أحكام الإسلام فكيف بمخالفته في جميع ما أمر به.

لقد أدرك الإمام ابن باديس هذا، ولذلك جعل همّه الأكبر هو بيان هذا الأمر للناس، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضا... (إلى قوله)... عذاب أليم﴾ من كتاب مجالس التذكير.[3]: «مخالفة السنة النبوية والهدي المحمدي وما كان عليه رسول الله ﷺ في تنفيذ شرع الله وتطبيق

أحكامه، هي سبب كل بلاء لحق بالمسلمين حتى اليوم بحكم صريح هذه الآية: وقد ذكر المفسرون في تفسير الفتنة أشياء على وجه التمثيل لا الحصر والتحديد فذكروا الكفر والقتل والاستدراج بالنعم وقسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر والطبع على القلب حتى لا يفقه شيئا وكل هذا قد أصاب المسلمين بسبب مخالفتهم».[4]

لذلك حرص ابن باديس على تربية أبنائه وأتباعه على منهج السلف وطريقتهم وبخاصة في العقائد.

يقول الشيخ البشير الإبراهيمي في بيان منهجه في العقائد: «إن الشيخ ابن باديس كان يلقي دروسا في أصول العقائد الإسلامية وأدلتها من القرآن على الطريقة السلفية التي اتخذتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منهاجا لها بعد ذلك وبنت عليها جميع مبادئها ومناهجها في الإصلاح الديني» ويقول في موضع آخر: «كان الإمام يصرف تلامذته من جميع الطبقات على تلك الطريقة السلفية».[5]

وفي مقابل ذلك كان ينكر على من يربي تلامذته على غيرها وكان ينزعج ويتبرم من الطرق الكلامية التي كان يستعملها بعض العلماء في تقرير العقائد الإسلامية.

يقول البشير الإبراهيمي: «والإمام كان منذ طلبه للعلم بتونس قبل ذلك وهو في مقتبل الشباب ينكر بذوقه ما كان يبني عليه مشايخه من تربية تلامذتهم على طريقة المتكلمين في العقائد الإسلامية ويتمنى أن يخرجهم على الطريقة القرآنية السلفية في العقائد يوم يصبح معلما، وقد بلغه الله تعالى أمنيته».[6]

ثم يفصح لنا الإبراهيمي عن طريقة ابن باديس في تلقين العقيدة الإسلامية والتي تجلت في كتابه العقائد الإسلامية الذي حرص فيه على توجيه طلبته إلى الاستدلال على العقائد بالقرآن الكريم وليس بقول السنوسي أو غيره، فيقول: «وهذه عقيدة مثلى يتعلمها الطالب فيأتي منه مسلم سلفي موحد لربه بدلائل القرآن كأحسن ما يكون المسلم السلفي ويستدل على ما يعتقد في ربه بآية من كتاب ربه لا بقول السنوسي في عقيدته الصغرى: أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم».[7]

ولن يصلح أمر هذه الأمة إلا إذا سلكت هذا الطريق في التعلم والتلقي لأنه هو الطريق الذي سلكه النبي ﷺ وسلكه وصحابته من بعده ثم من بعدهم التابعون وأتباعهم، وفي ذلك يقول ابن باديس: «ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به إلى التعليم النبوي في شكله وموضوعه، في مادته وصورته، فيما كان يعلم ﷺ: كان ﷺ

يعلمهم هذا الدين بتلاوة القرآن عليهم وما بينه لهم من قوله وفعله وسيرته وسلوكه في مجالس تعليمه وفي جميع أحواله فكان الناس يتعلمون دينهم بما يسمعون من كلام ربهم وما يتلقون من بيان نبيهم وذلك البيان هو سنته التي كان عليها أصحابه والخلفاء الراشدون من بعده وبقية القرون المشهود لهم بالخيرية من التابعين وأتباع التابعين».[8]

لقد كانت هذه طريقة ابن باديس وكان هذا منهجه في تربية أتباعه وتلاميذه، تربيتهم على العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والاهتداء بهديهما، لأن ذلك هو منهج السلف وطريقتهم «ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كما قال مالك بن أنس.

وقد أفصح الإمام ابن باديس عن طريقته تلك في الكلمة التي ألقاها بمناسبة ختمه لتفسير القرآن الكريم حيث قال: «فإننا نربي والحمد لله تلامذتنا على القرآن ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم وغايتنا التي ستتحقق بإذن الله أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم وعلى هؤلاء تعلق الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودهم»[9]

وعلى هذه الطريقة وعلى هذا المنهج سلك ابن باديس في توضيح المسائل المتعلقة بالعقيدة، إنك حين تقرأ تفسيره للقرآن الكريم من خلال مجالس التذكير أو شرحه للحديث النبوي الشريف من خلال مجالسه أيضا، نلاحظ كيف كان حريصا على أن يشدك ويربطك دائما بالنص القرآني أو الحديثي، فهو في تفسيره للقرآن يستشهد بالقرآن أو بالسنة النبوية أو بأقوال السلف، دون أن يعرج على اختلافات المتأخرين، وجدالاتهم التي تكون في كثير من الأحيان عقيمة لا فائدة منها.

وعلى هذا المنهج بنى أقواله في مسائل العقيدة كالقضاء والقدر والتوسل بالنبي ﷺ والقراءة على الأموات وغير ذلك من المسائل التي لها صلة بالجانب العقدي، فأنت حين تقرأ كلامه في هذه المسائل وتقرأ كلام السلف وأهل الحديث والأثر تجده ينهل من نفس المعين الذي كانوا ينهلون منه، ومن هنا جاءت هذه العقيدة سهلة مبسطة في متناول الجميع، ودون تعقيد وسيظهر لك صحة هذا الكلام من خلال المسائل التي تناولها بالحديث والدراسة، وبقدر ما كان حريصا على اتباع منهج السلف وطريقهم بقدر ما كان ينبذ الطرق المنحرفة عن هذا المنهج وينزعج منها ويتبرم، ولذلك ناصبها العداء وحاربها حربا لا هوادة فيها، وكان يرى أنها كانت السبب فيما آل إليه وضع المسلمين من تخلف وتمزق وانحراف وضلال، وبخاصة الطرقية والتعصب المذهبي.

بعض المسائل التي تناولها:

1-قوله في القضاء والقدر:

لقد جاء تعريف ابن باديس للقضاء والقدر موافقا تماما لتعريف علماء السلف وأهل الحديث والأثر له فهو عنده «تعلق علم الله وإرادته أزلا بالكائنات كلها قبل وجودها فلا حادث إلا وقد قدره الله تعالى أي سبق به علمه وتقدمت به إرادته، فكل حادث فهو حادث على وفق ما سبق به علم الله تعالى ومضت به إرادته، لقوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله: ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾.

قال: وكما سبق قدر الله للأشياء قبل أن يخلقها كذلك كتبها في اللوح المحفوظ قبل خلقها لقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ ولحديث عبد الله بن عمرو بن العاص –رضي الله عنهما– أن رسول الله ﷺ قال: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء» (رواه مسلم).[10]

هكذا جاء تعريفه للقضاء والقدر، وهو تعريف لا يخرج عن مفهوم القرآن الكريم والسنة النبوية وتعريف السلف له ويمكنك أن تقارن هذا التعريف بتعريف رجالات السلف أمثال الإمام الخطابي وغيره، لتتأكد من ذلك فالخطابي يعرف القدر بقوله :«معنى القدر هو الإخبار عن تقدم علم الله بما يكون من أفعال العباد واكتسابهم وصدورها عن تقدير منه».

ويعرفه غيره بأنه «علم الله في الأزل بما تكون عليه المخلوقات كلها في المستقبل» ومعناه أيضا: «إرادة الله النافذة في الخلق والفعل في زمان ومكان وبكيف وكم محددين حسب ما شاء الله عز وجل وما سبق في علمه تعالى مع تسجيل ذلك في صحائف سماوية مع عدم تخلف شيء مما هو مدون عند الحدوث في وقته والمطابقة التامة بينه وبين ما هو موجود في تلك الصحائف».

فنلاحظ أن هناك تطابقا تاما بين التعريفين وحتى بين اللفظين، لماذا؟ لأنها جميعها تخرج من مشكاة واحدة، وتغرف من معين واحد وهو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولذلك لم نجد ابن باديس يستشهد بأقوال المتكلمين، وإنما قصد الأصول الأولى للإسلام فأخذ منها تعريفه.

ويبين ابن باديس بأن القدر بهذا المعنى قد يوهم أن الإنسان مجبر فيما يفعل، وليس له إرادة ولا اختيار، ما دام علم الله بوقوع تلك الأعمال منه سابقة لها في الأزل، والإنسان لا يستطيع أن يخرج عن علمه وإرادته سبحانه، وهذا في الواقع

لا يعني إلا أنه مسير غير مخير، فيبين ابن باديس بأنه ليس هناك تعارض بين قدم علم ا لله وأزليته وبين إرادة الإنسان واختياره فيقول: «ومن توحيده تعالى في ربوبيته اعتقاد أن العبد لا يخرج في جميع تصرفاته عن مشيئة ا لله غير أن له اختيارا يجده بالضرورة من نفسه ومشيئة يجدها كذلك فيما يمكنه من أفعال كان بها مكلفا. ثم هو لا يخرج بها عن مشيئة ا لله لقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾. وقوله: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ وقوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ وغيرها من الآيات في هذا المعنى التي تؤكد أن للإنسان اختيارا وإرادة ومع ذلك فهو لا يخرج عن علم ا لله وقدرته.(11)

وهذا المعنى هو الذي أكده علماء السلف وبينوه وأوضحوه بما لا مزيد عليه فالخطابي يقول:« قد يحسب كثير من الناس أن معنى القدر والقضاء من ا لله معنى الإجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك».

فقضية التعارض -إذًا- هي شبهة أراد أن يتذرع بها أهل الباطل على باطلهم ويستدل بها أهل الفسق على فسقهم، ولذلك قيل: إن الكفار يحتجون بالقدر في الدنيا كما قال تعالى: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء﴾.

وأما أهل الإيمان فيحتجون به -إن كانوا يحتجون- في الآخرة بعد ما يقضى الأمر كما حاجّ آدم موسى عليهما السلام.

2-قوله في التوسل:

جاء موقف الإمام ابن باديس من مسألة التوسل بالنبي ﷺ واضحا وبينيا وسطا بين المانعين بإطلاق والمجيزين بإطلاق، لأنه اعتمد في تقريره لهذه المسألة على النصوص وليس على شيء آخر، فالنصوص عند ابن باديس واضحة وناطقة بالتوسل فلماذا نصرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر بعيد، ولكن قبل إبداء رأيه عرض للخلاف الواقع في المسألة بأمانة علمية، فالمسألة على قول ابن باديس فيها قولان مشهوران:

القول الأول: يذهب أصحابه إلى جواز التوسل بذات النبي ﷺ ويستدلون بحديث الأعمى الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا نبي ا لله: أدع ا لله أن يعافيني قال: «إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت لك» قال: لا بل ادع ا لله لي، فأمره أن يتوضأ ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء: «اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، يا محمد: إني أتوجه بك إلى ا لله في حاجتي هذه، فتقضي لي وتشفعني

فيه وتشفعه في» قال: ففعل الرجل فبرئ، رواه الترمذي والبيهقي.

فأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى جواز التوسل بذاته ﷺ وعند هؤلاء فالحكم باق حتى بعد وفاته، فيجوز التوسل به حيا وميتا.

وأما القول الثاني أو المذهب الثاني، فيذهب أصحابه إلى منع التوسل بذاته ﷺ ودليلهم على ذلك أن المقصود بحديث الأعمى ليس هو التوسل ولا الدعاء بذاته ﷺ كما فهم أصحاب المذهب الأول وإنما المقصود هو طلب الدعاء منه ﷺ وهذا جائز لا غبار عليه والدليل على ذلك أن النبي ﷺ كثيرا ما كان يطلب منه أن يدعو للناس كما جاء في حديث البخاري في سؤال أم أنس أن يدعو لأنس بن مالك خادمه بل حتى النبي ﷺ كان يطلب من أصحابه أن يدعوا له ويشركوه في دعائهم، كما يشهد لذلك الحديث الذي رواه الترمذي وأبو داود عن عمر بن الخطاب أنه قال: استأذنت النبي ﷺ في العمرة فأذن لي وقال: «اشركنا في دعائك ولا تنسنا...» ولو كان التوسل جائزا بالنبي بالمعنى الذي يريده أولئك لما عدل عمر في الاستسقاء إلى العباس ويترك النبي عندما قال: «اللهم إنا كنا نستسقي بنبيك واليوم نستسقي بعم نبيك» وعند أصحاب هذا الرأي فطلب الدعاء منه في حياته فقط أما بعد وفاته فلا.

بعد ذلك يبين ابن باديس رأيه هو في المسألة والراجح عنده من القولين، ولكن قبل ذلك يتعرض لشرح الحديث باقتضاب شديد فيقول: «لم يدع الأعمى النبي ﷺ ولم يسأله أن يشفيه هو لأن الدعاء لقضاء الحوائج وكشف البلايا ونحو ذلك هو العبادة، والعبادة لا تكون إلا لله، لم يدعه لا وحده ولا مع الله، فإن الدعاء لا يكون إلا لله».(12)

وكأنه بهذا الشرح يشير إلى أولئك الذين يمنعون التوسل بالنبي ﷺ، فكأنه يقول: إن الذي أدّاهم إلى هذا هو خلطهم بين التوسل والدعاء والاستغاثة، والفرق بين الأمرين شاسع وواضح ومن هنا فإنه يذهب إلى أن الراجح من القولين هو القول الأول الذي يجيز التوسل بالنبي ﷺ وذلك لوجهين اثنين:

الأول: أن ذلك هو ظاهر اللفظ ولا موجب للتقدير.

والثاني: إنه لما كان جائزا السؤال من المخلوقين بمن له مقام عظيم عندهم فلا مانع من أن يسأل الله تعالى بنبيه لما له من مقام عظيم عنده.

والوجه الثاني كما نلاحظ من باب القياس فهو قد قاس التوسل إلى الله بالنبي ﷺ، قاسه

بسؤال المخلوقين والتوسل إليهم بأشخاص لهم مقام عظيم عندهم.

رغم أنه لا يقول بالقياس في العبادات كما يظهر ذلك عند تعرضه لمسألة التوسل بعباد ا لله الصالحين قياسا على النبي ﷺ فكأنه يمنع ذلك ولا يقره فيقول «القياس في باب العبادات ضعيف، وإذا ارتكب هنا فلا يقاس عليه إلا كل ذي مقام محقق عند ا لله».[13]

فرأيه -إذًا- هو الاقتصار على النبي ﷺ، لأن النص ورد فيه؛ وإذا سمح بغيره فذلك لا يكون إلا في إطار ضيق جدا، أن يكون بمن له مقام محقق عند ا لله كالأنبياء عليهم السلام والصحابة الكرام.

وإذا أردنا أن نعقد مقارنة بين موقفه وموقف غيره من العلماء وجدناه لا يختلف عنهم بل حتى دعاة السلفية الذين يشددون في مثل هذه القضايا لم يجدوا مناصا من القول بالتوسل، فابن تيمية رحمه ا لله الذي كان يذهب إلى عدم الجواز في كتابه [قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة] رجع في آخر أمره إلى القول به كما نقل عنه ذلك تلميذه ابن كثير في [البداية والنهاية][14] حيث قال: «قال البرزالي: عقد له مجلس (أي ابن تيمية) وادعى عليه ابن عطاء بأشياء فلم يثبت عليه منها شيء، لكنه قال (أي ابن تيمية): لا يستغاث إلا با لله، لا يستغاث بالنبي على العبادة ولكن يتوسل به ويشفع به إلى ا لله» وأما الإمام الشوكاني فقد أجاز التوسل في كتابه [تحفة الذاكرين] حيث عقد بابا سماه: [وجه التوسل بالأنبياء والصالحين].

وفي ص 131 منه في [باب صلاة الضر والحاجة] يقول: «وفي الحديث دليل على جواز التوسل برسول ا لله ﷺ إلى ا لله عزّ وجلّ مع اعتقاد أن الفاعل هو ا لله سبحانه وتعالى...».

وقد نص على جواز التوسل ورد على ابن تيمية في كتابه [الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد].

والشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه ا لله يرى أن مسألة التوسل من المسائل الخلافية، وهي من مسائل الفروع عنده يقول: «وإن كنا نحن لا نرى جواز التوسل ولكننا لا ننكر على من يفعله».

والشيخ الألباني بعد أن يعدد أنواع التوسل الجائز :وهي التوسل بأسماء ا لله وصفاته والتوسل بالعمل الصالح، يقول فيه وأما غير ذلك من التوسل فمختلف فيه.

فالإمام ابن باديس كان في هذه المسألة موافقا لكبار رجالات السلف، ولم يكن شاذا عنهم.

3-موقفه من البدعة:

لقد كان ابن باديس -رحمه الله- من أشد الناس مقاومة للبدعة ومن أحرصهم على إرجاع الناس إلى أصول الإسلام الأولى وإلى طريقة السلف ومنهجهم في الحياة؛ وكان يرى بأن البدع هي التي جنت على الأمة فأفسدتها وأوصلتها إلى الأوضاع المزرية التي بلغتها فشن حملته عليها وحاربها حربا لا هوادة فيها، وبخاصة ما أحدثه الصوفية من رسوم وتقاليد وقربات ما أنزل الله بها من سلطان، لقد كان ابن باديس يرى في الطرق الصوفية حجر عثرة في طريق الإصلاح بما ابتدعوه من مناهج وبما أحدثوه من بدع، وأدرك أن الإصلاح لا يمكن أن يحقق أهدافه مع وجود هذه الطرق.

فعمل على محاربتها وعلى تربية أتباعه على منهج السلف وعلى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والتي قال في شأنها: «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يضل عنها إلا هالك».

لكن لماذا كل هذا العداء ضد الطرقية؟ وكل هذا التشدد؟ وكل هذا العنف ضد الطرقية حتى لقبهم بحيوانات الاستعمار، وحتى قرنهم بهم وجعل خطرهم يربو على خطرهم كما ذكر ذلك الشيخ البشير الإبراهيمي عنه، حيث كان يرى الإمام ابن باديس أن هناك نوعين من الاستعمار أصابا الأمة الجزائرية: الأول: وهو استعمار مادي ويتمثل في فرنسا بخيلها ورجلها والثاني وهو استعمار روحي ويتمثل في الطرق الصوفية التي سيطرت على أرواح الناس ونفوسهم وعقولهم، وهو أشد النوعين ولا يمكن القضاء على النوع الأول إلا إذا قضينا على الاستعمار الثاني، لأن الاستعمار المادي يعتمد في سيطرته وفي سياسته على الاستعمار الروحي «فهم اليد التي تنفذ الأوامر المشئومة والجسر الذي يفتح له الطريق».[15]

والجواب على هذا السؤال: أن موقفه هذا لم يكن تجنيا على هذه الطائفة ولا صادرا عن هوى وإنما كان له ما يبرره، فهناك أسباب كثيرة جعلته يقف هذا الموقف، وهي أسباب يمكننا أن نصنفها إلى صنفين:

الصنف الأول: ويتمثل في المخالفات الشرعية التي وقعت فيها هذه الطائفة، والبدع المحدثة التي أحدثتها والتي لا تمت إلى الدين بصلة.

أما الصنف الثاني: فيتمثل في العلاقة المشبوهة بين هذه الطرق وبين الاستعمار، حيث كانت سندا وظهيرا له سواء بفتاويها المثبطة التي تدعو الناس فيها إلى الاستسلام للاستعمار وعدم مقاومته، لأنه ليس هناك فائدة من هذه المقاومة ما دام الله هو الذي ابتلانا بهذا الاستعمار، ولو أراد أن يزيحه عنا لفعل سبحانه ولم يحتج ذلك إلى

أي مقاومة منا، هكذا كانوا يخاطبون الناس ويخذلونهم ويدعونهم إلى عدم الأخذ بالأسباب، لأن ذلك مناف للتوكل على ا لله تعالى، وبالتالي فهو مناف للتوحيد.

وقد كافأهم الاستعمار على هذه الخدمة الجليلة والمعونة الهائلة بالدعم المادي والمعنوي، فكانوا حقيقة وبالاً على الأمة وسيفا مصلتا على رقابها.

والذي تميز به ابن باديس في مواقفه مع الطرقية على غيره من الدعاة المعاصرين له هو أن غيره من دعاة الإصلاح منهم من اتخذ موقفا لينا معهم لأنه لم يكن يرى فيهم خطرا يذكر، مثل الشيخ محمد عبده، ومنهم من كان يعتقد فيهم الخير وكان يعتقد أنه يستطيع أن يردهم عن غيهم إذا توفرت فئة مخلصة من الدعاة تدلهم على الطريق السوي، ومن هؤلاء الإمام البنا الذي كانت غيرته على الإسلام وتحمسه يمليان عليه أنه ينبغي الإفادة من كل طبقات المسلمين وطوائفهم، لأن كل الطوائف فيها جانب من الخير يمكن أن نفيد منه، وكان دائما يذكر تلك الحكمة المنارية القائلة: «نعمل فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه».

لقد كان الإمام البنا يتعامل مع الطوائف والفئات المختلفة التي تعمل للإسلام بهذا المنطق وبهذه الروح وهكذا تعامل مع الطرقية حتى إنه دخل معهم وحاول أن يستميلهم إلى دعوته ويؤثر فيهم بما أوتي من قوة في الإقناع، لكنه أسقط في يده ورجع خائبا من رحلته معهم، وتبين له بعد هذه التجربة المرة أنه لا يمكن إصلاح هذه الطرق، وقد قص علينا قصته معهم في مواضع من مذكراته (ص15-17-61-62-126) فقال: «ومن واجب المصلحين أن يطلبوا التفكير في إصلاح هذه الطوائف من الناس وإصلاحهم سهل ميسور وعندهم الاستعداد الكامل له، ولعلهم أقرب الناس إليه لو وجهوا إليه توجيها صحيحا، وذلك لا يستلزم أكثر من أن يتفرغ نفر من العلماء الصالحين العاملين والوعاظ الصادقين المخلصين لدراسة هذه المجتمعات والإفادة من هذه الثروة وتخليصها مما علق بها، وقيادة هذه الجماهير بعد ذلك قيادة صالحة، ولو أراد ا لله والتقت قوة الأزهر العلمية بقوة الطرق الروحية بقوة الجماعات الإسلامية العملية لكانت أمة لا نظير لها، توجه ولا تتوجه وتقود ولا تنقاد».

هكذا كان يتصور الإمام البنا، ولعل حماسه وغيرته على الإسلام دفعاه إلى تصور إمكان جمع المتناقضات.

ولقد سار الإمام البنا في طريقه هذا وحاول جاهدا أن يجذب رجال الطرق إليه وابتغى إلى ذلك كل الوسائل المتاحة كما حدث هو بذلك:

«كانت طريقتي مع هؤلاء الشيوخ الكثيرين الذين يزورون الإسماعيلية أن أتأدب معهم بأدب الطريق وأخاطبهم بلسانها ثم إذا خلونا معا شرحت لكل منهم حال المسلمين وجهلهم بأوليات دينهم وتفكك رابطتهم وغفلتهم عن مصالحهم الدينية والدنيوية وما يهددهم من أخطار جسام في كيانهم الديني بزحف الإلحاد والإباحية على مجتمعاتهم في كيانهم الدنيوي بغلبة الأجانب على خيرات بلادهم».

لكن الإمام البنا توصل أخيرا إلى النتيجة التي خيبت آماله وهي استحالة الاستمرار، مع هذه الطرق، واستحالة إصلاحها، فكتب يقول: «حضر اليوم... وهو يدعو إلى الطرقية وله أفكار خاصة تنافي آمالي الأساسية وإنما وقفت نفسي لدعوة أرى أنها خير السبل للإصلاح الإسلامي وأمثال هؤلاء يريدون تحويلها بشكل دعواتهم وذلك ما لا أريده، لقد آن الأوان الذي أتميز فيه عن كل هذه الدعاوى المشتبهة وأكشف فيه عن الغاية للإصلاح الإسلامي الذي يتلخص في الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله وتطهير العقول من هذه الخرافات والأوهام وإرجاع الناس إلى دعوة الإسلام».

هذه النتيجة التي توصل إليها الإمام حسن البنا مع الطرقية، واستقر أمره عليها أخيرا هي التي توصل إليها ابن باديس منذ البداية، حيث رفض أي تعامل معهم وأي صلح بينه وبينهم، لأن الصلح معهم يعني: «أن تقر الجمعية البدع والمنكرات وتسكت عنها، وأن تثبت الضلال»

وهذه الأمور في حد ذاتها «هدم للصلح لا مقدمة له، لأن قبولها معناه أن تحل الجمعية نفسها».(16)

لقد بلغ يأسه من الصلح معهم مبلغا كبيرا وقد علّق على الوساطة التي قام بها أحد علماء الأزهر بين الجمعية وبين الطرق الصوفية في محاولة لإصلاح ذات بينهم بقوله: «إننا نعلن لإخواننا أننا على رجاء اليأس من خصوم تضيع معهم حكمة لقمان ولا يجدي معهم علم معاوية ولا يرضيهم عدل ابن الخطاب ولا تسامح صلاح الدين وليس لنزاعهم معنا غاية غير كمّ أفواهنا وكسر أقلامنا ثم إقلال راحتنا إن أعجزتهم المقادير عن إزهاق أرواحنا».(17)

هكذا كانت نظرته إلى الطرقية إذًا نظرة تشاؤمية يحدوها اليأس من أي إصلاح لها، لكنه مع هذا التشاؤم وهذا اليأس لم يغلق الأبواب نهائيا بل ظل مشرعا لها للطيبين من أبناء هذه الطرق لكن بشرط: «ألا يكونوا آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم، فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام، وكل طرقي أو غير طرقي يكون أذنا سماعة وآلة مسخرة فلا هوادة بيننا وبينه

حتى يتوب إلى ا لله، قد نبذنا إليكم على سواء، إن ا لله لا يحب الخائبين».[18]

هكذا نقل عنه محمود قاسم في كتابه [ابن باديس الزعيم الروحي] (ص.90) وكأنه بهذا الموقف يحصر الخلاف بينه وبين الطرقية في الفئة التي لها علاقة مشبوهة مع الاستعمار، والتي هي آلة مسخرة في يده.

وأما الطيبون من أبناء هذه الطرق فيمكن الإفادة منهم والتعامل معهم للصالح العام، وموقفه هذا يشبه إلى حد ما موقف الإمام البنا، الذي سبق الحديث عنه والإشارة إليه من قبل.

وكأنه بهذا الموقف أيضا يحاول أن يتدرج بهؤلاء الطيبين إلى ساحته ويحاول أن يستميلهم إلى دعوته، وليس معنى ذلك أنه يقرهم على بدعهم وضلالهم.

المسائل التي اختلف ابن باديس فيها مع الطرقية:

لقد حصرت في بداية هذا البحث الخلافَ بين ابن باديس والطرق الصوفية في أمرين:

الأول: المخالفات الشرعية، والانحرافُ عن منهج السلف، وإحداث بدع ما أنزل ا لله بها من سلطان.

الثاني: هو العلاقة المشبوهة بين هذه الطرق والاستعمار.

وأبدأ بالشطر الأول لأقول: بأن الطرق الصوفية قد انحرفت عن المنهج الذي رسمه لها مؤسسوها الأوائل، حيث كان التصوف يعني «ما كان من باب تزكية الأنفس وتقويم الأخلاق والتحقق بالعبادة والإخلاص فيها».[19]

أو هو رقابة صادقة على النفس وإلزامها جادة الإسلام مع دوام المحاسبة. ولما كان التصوف على هذا الحال كان له شأن عظيم ودور كبير في المحافظة على مقومات الأمة، حيث لعبت زوايا الصوفية دورا هاما في الوقوف في وجه الغزاة، والالتزام بما أمر ا لله تعالى ورسوله ﷺ، وأما بعد ذلك، وبعد أن انحرفت عن المنهج فقد أصبح التصوف يعني: «الغلو في الشيخ والتحيز لأتباعه، وخدمة داره وأولاده إلى ما هنالك من استغلال وإذلال، ومن تجميد للعقول وإماتة للهمم وغير ذلك».

لقد ناقش ابن باديس الصوفية في أهم القضايا التي خالفوا فيها السلف وانحرفوا فيها عن طريقهم، وسأقتصر في بحثي هذا على بعضها لأن المقصود هو إبراز هذا الجانب من جهود ابن باديس في الإصلاح. والذي يلاحظ على هاته المناقشات هو العمق الذي تمتاز به، والإحاطة بالموضوع، رغم التكاليف والالتزامات الدعوية التي كانت تشغله.

أول هذه المسائل التي ناقشها ابن باديس مع الطرقية وردها عليهم، مسألة الذكر، الذي يجعله الصوفية أفضل من قراءة القرآن ويقدمونه عليه رغم النصوص الحديثية الكثيرة التي تقول غير ذلك.

وقد رد الإمام ابن باديس عليهم في مقال له طويل تحت عنوان: [ما هو أفضل الأذكار؟] بيّن فيه أن أفضل الأذكار هو الاشتغال بتلاوة القرآن وتدبره بنص الكتاب والسنة فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وهذا ذكر مبارك أنزلناه﴾ وقوله: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ وقوله: ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة﴾ إلى قوله ﴿وأن أتلو القرآن﴾.

وأما السنة الشريفة، فبما روى الترمذي عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول ا لله ﷺ: «من قرأ حرفا من كتاب ا لله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول: الم، حرف ولكن «ألف» حرف و"لام" حرف و"ميم" حرف».

وبما روى الترمذي أيضا عن أبي أمامة مرفوعا: «ما تقرب العباد إلى ا لله بمثل ما خرج منه»

وهذا هو الذي ذهب إليه العلماء واعتمدوه حيث يقول النووي: «واعلم أن المذهب الصحيح المختار الذي عليه من يعتمد من العلماء أن قراءة القرآن أفضل من التسبيح والتهليل وغيرهما من الأذكار، وقد تظاهرت الأدلة على ذلك».[20]

وهو في ردّه هذا يقسم الموضوع إلى قسمين قسم علمي وقسم عملي:

والقسم العلمي: يقسمه إلى قسمين أيضا قسم الأثر وهو الذي سبق بيانه من أفضلية القرآن على الذكر عن طريق الأثر (الكتاب والسنة وأقوال السلف).

والقسم النظري: وهو إثبات أفضلية القرآن على الذكر عن طريق النظر فيقول في هذا الشأن: «إن أشرف حالتي الإنسان، وهي حالة انفراده بربه وتوجهه بكليته إليه وخلوص قلبه له وتعلقه به، إنما تحصل على أكملها لتالي القرآن العظيم، فإن أفضل ما فيه، وهو قلبه يكون قائما بأفضل أعماله، وهو التفكر والتدبر في أفضل المعاني وهي معاني القرآن وإن ترجمان ذلك هو اللسان، والقائم بها هو الجوارح إذا كان في صلاة، والقرآن محصل للذكر القلبي واللساني والعملي.[21]

ولقد كان النبي ﷺ لا يخلي ليله ولا نهاره من تلاوة القرآن وكان يقول لعبد ا لله بن عمرو بن العاص: «اقرأ في كل سبع ليال مرة» وقال له: «لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث»

وأما ما يستدل به الصوفية على قولهم من أن الصلاة على النبي ﷺ أفضل للعامة من تلاوة القرآن، لأن الصلاة كما يزعمون ثوابها محقق ولا يلحق فاعلها إثم، والقرآن إذا تلاه العاصي كانت تلاوته عليه إثما لمخالفته لما يتلوه لقول أنس: «رب تال للقرآن والقرآن يلعنه».[22]

وهو دليل لا حجة لهم فيه لأن معناه أنه «ربما تكون له مخالفة لبعض أوامر القرآن أو نواهيه من كذب وظلم مثلا فيكون داخلا في عموم لعنه للظالمين والكاذبين فخرج هذا مخرج التقبيح لمخالفته القرآن مع تلاوته بعثا للتالي على سرعة الاتعاظ بآيات القرآن وتعجيل المتاب لا مخرج الأمر بترك التلاوة والانصراف عنها».

ثم يؤيد كلامه هذا بكلام القسطلاني عند شرحه لحديث: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه» حيث يقول: «وليس المراد الأمر بترك صيامه إذا لم يترك الزور وإنما معناه التحذير من قول الزور».

وكذا قوله ﷺ: «من باع الخمر فليشقص الخنازير» أي يذبحها ولم يأمره بشقصها ولكنه على التحذير والتعظيم لإثم بائع الخمر.

كما يؤيد كلامه بوجوه أخرى فيبين بأن المذنبين مرضى القلوب، والمعاصي هي داؤها وقد جاء القرآن شفاء لهذه القلوب المريضة كما قال تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾

فمقصود الشارع من المذنبين أن يتلوه ويتدبروه ويستشفوا بألفاظه ومعانيه وذلك الرأي يصرف المذنبين عن تلاوته...[23]

كما أن القلوب تعتريها الغفلة والشكوك والقسوة والأوهام والجهالات وقد تتراكم عليها هذه الأدران كما تتراكم الأوساخ على المرآة فتطمسها وتبطل منفعتها، فهي محتاجة دائما إلى الصقل والتنظيف بتلاوة القرآن وقد أرشد النبي إلى ذلك بقوله: «إن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد. قالوا: يا رسول الله فما جلاؤها؟ قال: تلاوة القرآن» فمقصود الشارع من المذنبين أن يتلوا القرآن لجلاء قلوبهم وذلك الرأي يصرفهم عنه.[24]

ومن المسائل التي ردّها عليهم أيضا مسألة الإذن بالذكر الذي يقول به الصوفية فلا ينبغي لأحد عندهم أن يذكر الله إلا إذا أخذ الإذن من عند شيخ عارف كما يقولون وهي مسألة لم يرد بها كتاب ولا سنة وإنما هي من البدع المحدثة التي ابتدعها هؤلاء وجعلوها دينا يطاع ويتبع، وقد ردّها الإمام ابن باديس بقوله في تعليقه على

قول الحسن البصري رحمه الله: «إن الله يذكر من ذكره ويشكر من شكره ويعذب من كفره».

يقول في تعليقه: «الأحاديث والآثار في فضل الذكر والترغيب فيه كثيرة، وليس فيها على كثرتها ما يدل على احتياج الذاكر إلى إذن، وليس فيها على كثرتها ما يدل على أن الله قد نصب بعض عباده لإعطاء قبوله الإذن في ذكر لمن يريد فاذكروا الله أيها المؤمنون ولا تتخذوا وسطاء بينكم وبين الله في الإذن بالذكر ولا في قبوله».(25)

ومن المسائل التي ناقشهم فيها وردها عليهم، ما تزعمه الصوفية من أن أكمل أحوال العابد ألا يعبد الله طمعا في جنته ولا خوفا من ناره بل حبا ورغبة في التمتع بجماله، وهو كلام مناف لنصوص الكتاب والسنة التي تنطق بأن أكمل أحوال العبد أن يعبد الله طمعا في جنته وهربا من ناره وغضبه وعذابه كما قال تعالى عن أنبيائه وهم أكمل الخلق: ﴿يدعونه رغبا ورهبا﴾. وقال أيضا في وصف عباد الرحمان: ﴿والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما﴾.

وعلى هذه النصوص وغيرها اعتمد ابن باديس في تفنيد مزاعمهم الباطلة التي تنبئ عن جهل قائلها بدين الله فيقول: «زعم قوم أن أكمل أحوال العابد أن يعبد الله تعالى لا طمعا في جنته ولا خوفا من ناره وهذه الآية (أي آية: ﴿والذين يقولون ربنا أصرف عنا عذاب جهنم...﴾) وغيرها رد قاطع عليهم ومثلها قول إبراهيم عليه السلام: ﴿والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾ في نصوص لا تحصى كثرة، وزعموا أن كمال التعظيم لله ينافيه أن تكون العبادة معها خوف من عقابه أو طمع في ثوابه وأخطأوا فيما زعموا، فإن العبادة مبناها الخضوع والذل والافتقار والشعور بالحاجة والاضطرار، وإظهار العبد هذه العبودية بأتمّها».

قال: «ولهذا كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، هم أشدّ الخلق تعظيما لله ومن أكثرهم خوفا من الله وتعوذا من عذاب الله وسؤالا لما عند الله وكفى بهم حجة وقدوة»

ومن الأدلة أيضا على بطلان قولهم دعاء القنوت الذي كان يدعو به النبي ويعلمه أصحابه والذي يقول فيه: «وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد».

وفي مقال آخر تحت عنوان [أيهما أكمل: العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة دونهما] يتناول ابن باديس هذه المسألة

بالمناقشة أيضا، ويبدأ بتعريف العبادة التي تعني «غاية الذل والخضوع مع الشعور بغاية الضعف والافتقار، ومن مقتضى الضعف أن يخاف ويوجل ومن مقتضى الافتقار أن يرجو ويطمع، فخوف العبد من عقاب ربه هو من مقتضى اعترافه بضعفه وقوة ربه وشهوده لعزته وقهره وعموم تصرفه في خلقه، وأنه لا معقب لحكمه وأنه لا يؤمن مكره، وطمعه في ثوابه هو من مقتضى اعترافه بحاجته وفقره وغنى ربه وفضله... الخ كلامه في هذا المعنى.

إذًا فالعبادة التي تعبدنا الله بها هي في حد ذاتها تعني التذلل والخضوع والخوف والرهبة والرغبة، وتعني الضعف والافتقار، وهي صفات يحتاج صاحبها إلى دعم ربه وقوته وفضله وغفرانه، وليس هناك من هو أعبد لله من الأنبياء، ولا أشد كذلك له منهم ولذلك كانوا أشد خوفا منه ومن عقابه وأشدهم طمعا في رحمته وجنته ثم يدعم ابن باديس كلامه بنصوص من القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون﴾.

وقوله: ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار﴾.[26]

ومن الأدلة القطعية على ما ذهب إليه ابن باديس والتي لا تحتمل أي تأويل، قوله تعالى في سورة الإنسان: ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا﴾ إلى قوله: ﴿إنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا﴾. وقوله تعالى: ﴿إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾.

فهؤلاء -كما يقول ابن باديس-: «هم الكمل من عباد الله وهذه هي عبادتهم في صريح هذه الآيات الكريمة التي ذكرت فيها صفاتهم، وكلها بكثرتها دالة، دلالة قطعية لما قلناه، من أن العبادة الشرعية موضوعة على رجاء الثواب والخوف من العقاب».

إلى أن يقول: «ولا تجد في القرآن العظيم آية واحدة دالة، دلالة صريحة على ذكر عبادة هكذا دون خوف أو طمع».[27]

هذه -إذًا- بعض القضايا والمسائل التي ناقش ابن باديس فيها الطرقية، والتي اختلف معهم فيها، لأنهم خالفوا فيها النصوص القرآنية والحديثية وخالفوا فيها السلف رضي الله عنهم الذين هم قدوتنا في معرفة أحكام الإسلام. أما الصنف الثاني من القضايا التي اختلف معهم حولها والتي تتعلق بالعلاقة المشبوهة بين هذه الطرق وبين الاستعمار، فلست هنا معنيا بالحديث عنها لأنها لا تهمنا في بحثنا، وأكتفي بما أشرت إليه من قبل.

موقفه من القراءة على الأموات:

هذه المسألة، كان قد اختلف فيها مع شيخه الطاهر بن عاشور الذي سئل عن حكم القراءة عند تشييع الجنازة فأجاب في البداية بأن «القراءة على الميت حين موته وحين تشييع جنازته وحين دفنه لم يكن معمولا بها في زمان الرسول ﷺ ولا في زمان الصحابة، ولو كان شيء من ذلك لنقل إلينا. وإنما السنة في هذه المواضع هو الصمت للتفكر والاعتبار، فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدعاء للميت».

هذا كان قوله في البداية، وهو السنة في الواقع، ثم ناقض نفسه بعد ذلك فقال بأن «القراءة في هذه المواضع إما مباحة وإما مندوبة في جميعها، وإما مندوبة في بعضها دون بعض»

فيرد ابن باديس على قوله، بأن «هذا تناقض، لأن ما كان تركه سنة ففعله قطعا يكون بدعة، إذ ما فعله النبي من القربات ففعله سنة، وما تركه مما يحسب قربة مع وجود سببه فتركه هو السنة وفعله قطعا بدعة».

والقراءة في هذه المواضع الثلاثة من هذا الباب، لأنها لو كانت قربة -كما يزعم- مع وجود سببها، فقد مات في زمن الرسول أناس وشيعت جنائزهم وحضر ﷺ دفنهم ولم يفعل هذا الذي حسب اليوم قربة، لأنه من المستحيل أن يترك قربة مع وجود سببها ثم يهتدي إليها من يجيء بعده، ويسبق إلى قربة فاتت محمدا ﷺ وأصحابه والسلف الصالح، وهذا في الحقيقة، ليس سنة وإنما هو افتئات على الشارع وتشريع من بعده وادعاء ضمني للتقدم عليه في معرفة ما يتقرب به والهداية إليه، فلن يكون فعل ما تركه من المباحات أبدا بل لا يكون إلا من البدع المنكرات، فبطل قوله: «إمّا مباحة غير سنة».[28]

ثم يؤيد كلامه ورده بالنظر والأثر في آن واحد، أما النظر، فينقل فيه كلام الإمام الشاطبي -رحمه الله- الذي تناول في كتابه العظيم [الاعتصام]، البدعة في الدين وبيّن تهافتها وبطلان قول من يحتج بأنها قربة لأن ذلك يعني أن طاعة الله بقيت تنقص هذه الشريعة حتى جاء هذا المدعي فاستدركها عليها، أو أن محمدا

ﷺ خفيت عليه قربة فاهتدى هو إليها أو أنها لم تخف عليه ولكنه كتمها، وهذه كلها مهلكات لصاحبها، وهي في حقيقة الأمر ليست إلا أمرا محرما وإن حسبها صاحبها قربة.

وقد بين الإمام مالك هذا الأمر بقوله: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا خان الرسالة لأن الله يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون اليوم دينا».

هذا من جهة النظر، أما من جهة الأثر والخبر فالمقام لا يتسع لنقل كل ما يتعلق بالموضوع لأن الآثار في ذلك كثيرة جدا وهي كلها تؤكد على ذم البدعة مهما كانت وتؤكد على تأثيم صاحبها وانحرافه، من هذه الأحاديث ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة».

وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «من دعا إلى هدي كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا».

ووجه الدلالة من الحديثين -كما يقول ابن باديس- أنه ﷺ سمى في الحديث الأول البدعة شرا وضلالا فعمّ ولم يخص وأثبت في الحديث الثاني الإثم لمرتكب الضلالة والداعي إليها.

ويدخل فيه حتى بدعة اختراع القرب كما في قوله «وكل بدعة ضلالة» ومما يدل على ذلك بوضوح أكثر حديث الثلاثة الذين تقالوا عبادة النبي والتزموا أن يتقرب كل واحد منهم إلى الله بقربة «فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام وقال الثاني: أما أنا فأصوم ولا أفطر، وقال الثالث: أما أنا فلا أتزوج النساء» وهي كلها فعل مندوب في الأصل أو ترك مندوب، وهي كلها قربات في الظاهر، ومع ذلك ردّ عليهم النبي بقوله: «من رغب عن سنتي فليس مني» وهي أشد شيء في الإنكار.

ويدل عليه أيضا ما ثبت في الصحيح عند قيس بن حازم أنه قال: دخل رسول الله ﷺ على امرأة من قيس يقال لها زينب فرآها لا تتكلم فقال: «ما لها؟ فقالوا: حجت مصمتة. قال لها: تكلمي، فإن هذا لا يحلّ، هذا من عمل الجاهلية».

فهي أرادت أن تتقرب بما ليس قربة فجعل فعلها من عمل الجاهلية. فكل من أراد أن يتقرب إلى الله بما لم يكن قربة فهو مردود عليه.

ثم يختم الإمام ابن باديس كلامه وردّه على شيخه ببيان مذهب الإمام مالك في المسألة، الذي يزعم الشيخ ابن عاشور، أن مذهبه هو القول بالكراهة التشريعية وليس الكراهة التحريمية، بما روى في الموطأ من أن النبي ﷺ رأى رجلا قائما في الشمس فقال: «ما بال هذا؟ فقالوا: نذر أن لا يتكلم ولا يستظل من الشمس ولا يجلس ولا يصوم فقال رسول الله: مروه فليتكلم وليستظل وليتم صومه، قال مالك رحمه الله: أمره أن يتم ما كان لله طاعة ويترك ما كان لله معصية».

قال ابن باديس في تعليقه على كلام الإمام مالك: «فقد جعل مالك القيام في الشمس وترك الكلام معاص، مع أنها في نفسها أشياء مباحة، لكن لما أجراها مجرى القربة وليست قربة صارت معاصي لله».(29)

ومن الأدلة على أن مالكا كان يتشدد في مثل هذه القضايا، ويراها من المعاصي، ما ذكرناه من قبل عن موقفه من الرجل الذي أراد أن يحرم من المسجد النبوي ظنا منه أنه إذا فعل ذلك زاد قربه من الله تعالى، فكان جواب مالك، إنك إذا فعلت ذلك خشيت عليك الفتنة لأن فعلك هذا قد يغرك بأنك سبقت إلى قربة خفيت على النبي ﷺ».

وقد علق الإمام ابن باديس على جواب مالك بقوله: «فهذا الرجل لا نذر في كلامه، وقد أراد الإحرام وهو في نفسه عبادة، من موضع فاضل لا بقعة أشرف منه وهو مسجد رسول الله ﷺ وموضع قبره، وأراد أن يزيد أميالا تقربا لله تعالى بإيقاع الإحرام بذلك الموضع الشريف وزيادة التعب بالأميال، ومع ذلك رده مالك عن ذلك وبين قبح فعله مما يراه من السبق».

مقاومته -رحمه الله- لمظاهر الشرك التي وقع فيها المسلمون:

لقد انتقل الشرك إلى المسلمين عندما ابتعدوا عن منهج الإسلام وابتدعوا طرقا جديدة للتقرب بها إلى الله تعالى، ومن هذه الطرق الغلو في المشايخ، وتحقق ما كان أخبر عنه النبي ﷺ من أن هذه الأمة تسلك سبيل الأمم السابقة حذو القذة بالقذة عندما قال ﷺ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذارع ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، قيل: اليهود والنصارى يا رسول الله: قال فمن» وقال أيضا: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو أتى أحدهم امرأته على قارعة الطريق لفعلتموه».

لقد كان النبي ﷺ يواجه أصحابه بهذا الكلام، والإسلام في أوج قوته وعزته وعظمته وصفائه ونقائه، حتى إن الصحابة تعجبوا من هذا الكلام وأنكروه، ويظهر هذا التعجب من صيغة سؤالهم: اليهود والنصارى يا رسول الله؟

أي كيف نفعل هذا ونحن على هذه الدرجة من الاستقامة والوضوح في الرؤية، والهدى، وهم على تلك الدرجة من الضلال والانحراف والتيه وكيف نفعل هذا بعد أن منّ الله علينا بالهدى، وبعد أن أنقذنا من الضلال، لكن النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، كان يخبر بما يكشفه الله له من الغيب.

وكان الشرك من الأمور الكثيرة والخطيرة التي وقع فيها المسلمون والتي قلدوا فيها الأمم السابقة، وكان هذا الشرك كما قلت، بسبب غلوهم في المشايخ والصالحين وتعظيم قبورهم ومزاراتهم؛ يقول الإمام الرازي رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾: «ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى».

نعم، هكذا وقع المسلمون في الشرك من خلال غلوهم في تعظيم المشايخ، رغم تحذير النبي ﷺ من ذلك في مناسبات كثيرة، وتحذيره من أن يعظم حتى هو ﷺ، فهو القائل: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى عليه السلام».

كما نهى عن بناء المساجد على قبور الصالحين، لأنه طريق إلى الشرك. ولأنه كان سببا في هلاك الأمم السابقة وضلالهم. يقول ﷺ: «إنما هلك من كان قبلكم أنهم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» وقال: «لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها مساجد وسروجا».

لقد كانت بداية الشرك عند المسلمين هي البداية ذاتها عند الأمم السابقة، يقول عبد الله **ابن عباس عن سبب وقوع الناس في الشرك في المرة الأولى أنه كان هناك ناس صالحون قبل نوح عليه السلام، أحبهم الناس وأكرموهم واقتدوا بهم فلما ماتوا أرادوا أن يستمر إكرامهم لهم فبنوا على قبورهم مساجد. ثم لم يكتفوا بذلك حتى عظموا تلك القبور واتخذوها مزارات وعظموا أصحابها حتى انتهى بهم الأمر إلى عبادتهم والشرك بهم، وقد قص الله قصتهم في سورة نوح عليه السلام فقال سبحانه على لسانهم: ﴿وقالوا لاتذرنّ آلهتكم ولا تذرن ودًا

ولا سواعاً ولا يغوثَ ويعوقَ ونسرًا وقد أضلوا كثيرا﴾.

لقد كانت البداية، إذاً عند المسلمين هي البداية ذاتها عند الأمم السابقة بدأت عندما غالى الناس في الصالحين حتى حكموا لهم بالجنة أي دخول الجنة ابتداء دون عقاب ولا حساب، أما دخول الجنة بعد ذلك فلا جدال فيه ولا اختلاف، فمذهب أهل السنة أن المسلمين جميعا يدخلون الجنة حتى لو ارتكبوا من الذنوب والعظائم ما ارتكبوا إذا كانوا مقرين بأنه لا إله إلا ا لله وأن محمدا رسول ا لله كما صح ذلك عن النبي ﷺ أما قبل ذلك فهم إلى ا لله إن شاء عذبهم بذنوبهم ليطهرهم منها ثم يدخلهم بعد ذلك الجنة وإن شاء غفر لهم ابتداء وأدخلهم الجنة هذا هو مذهب أهل السنة في هذه القضية، أما أن نحكم للناس بالجنة ابتداء فليس لنا إلا من حكم له الرسول بذلك، هذا هو المذهب الصحيح وهو مذهب يستند إلى النصوص الواضحة والصريحة في ذلك، من هذه النصوص ما رواه خارجة بن زيد بن ثابت في موت عثمان بن مظعون وقول النبي لعائشة عندما حكمت له بالجنة: «وما يدريك أن ا لله أكرمه» هذا جوابه ﷺ لعائشة في عثمان بن مظعون وهو أحد السابقين وأحد الصحابة الكرام. ومع ذلك أنكر عليها هذا الموقف فكيف بمن دون عثمان؟

وهذا الحديث هو الذي اعتمده ابن باديس في رده على أمثال هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم نوّابا عن ا لله تعالى يدخلون من شاؤوا إلى الجنة ويحرّمون منها من شاؤوا حيث يقول في رده عليهم: «لقد ابتلي كثير من الناس بالغلو فيمن يعتقدون فيهم الصلاح فيجزعون لهم بما لا يعلمه إلا ا لله ثم زادوا على هذا فيزعمون أن فلانا مات في رتبة كذا وحصل عند ا لله على منزلة كذا –إلى أن يقول– فاحذر أيها الأخ المسلم من عقيدة الجزم بالكرامة والجنة لغير من نص عليه المعصوم عليه الصلاة والسلام».[30]

ثم انتقل الأمر بعد ذلك عند هؤلاء وتطور إلى بناء المساجد على قبور هؤلاء الصالحين –في زعمهم– واتخاذها مزارات وتعظيمها وتعظيم أصحابها ودعوتهم والاستعانة بهم واللجوء إليهم لقضاء الحاجات.

وقد خص الإمام ابن باديس جزءا كبيرا من جهده ووقته في محاربة هذه الظواهر الشركية من خلال تفسيره للقرآن الكريم أو من خلال المقالات التي كان ينشرها عبر الصحف أو من خلال الدروس والمحاضرات التي كان يلقيها على تلاميذه أو على الناس في المناسبات المختلفة.

فقد كان رحمه الله لا يدع فرصة تمر دون أن يغتنمها لينشر من خلالها دعوته إلى نبذ هذه المظاهر ومحاربتها والتنبيه إلى أخطارها وكانت طريقته في ذلك أن يختار الآيات والأحاديث التي في هذا الباب فيفسرها ويحاول إسقاطها على الواقع الجزائري، من ذلك ما جاء في شرحه لحديث عائشة رضي الله عنها أن أم سلمة وأم حبيبة ذكرتا كنيسة بالحبشة وكيف كانت صور مريم وعيسى معلقة فيها، فغضب النبي من ذلك وأخبر بأن هلاك أهل الكتاب كان بسبب ذلك.

يقول ابن باديس في شرح هذا الحديث: «هذه هي حالنا اليوم معشر مسلمي الجزائر وأحسب غيرنا مثلنا، إن كثيرا من مساجدنا مبنية على القبور المنسوب أصحابها إلى الصلاح، ومنهم من كانوا معروفين بذلك ومنهم المجهولون، فإن قيل: إنما بنيت للتبرك بأصحابها لا لعبادتهم. قلنا: إن النهي جاء عاما لبناء المسجد على القبر بقطع النظر عن قصد صاحبه، وحتى إن لم تؤد إلى العبادة في الحال فإنها مظنة أن تؤدي إلى ذلك في المآل، ثم يستشهد على ذلك بقول ابن عباس الذي ذكرناه آنفا وبالواقع المشاهد حيث يتوجه جماهير العوام لأصحاب القبور ويسألونهم وينذرون لهم ويتمسحون بتوابيتهم ومن أجل ذلك حذر الشرع منه».[31]

وهذا الأمر لا يختص بالجزائر وحدها، بل كل البلاد الإسلامية واقعة فيه فهو بلاء عام وانحراف خطير وقع فيه المسلمون، فهذا الشيخ محمد رشيد رضا في مجلة المنار (469/1) يصف الحال التي وصلت إليها مصر في أيامه فيقول: «إن الناس قد أكثروا من دعاء غير الله تعالى من الأولياء الأحياء منهم والأموات وغيرهم. مثل يا سيدي فلان أغثني، إلى أن يقول: ولا أرى أحدا ممن يقول ذلك إلا وهو يعتقد أن المدعو الحي الغائب أو الميت يعلم الغيب أو يسمع النداء».

وابن باديس في حربه لمظاهر الشرك التي وقع فيها المسلمون اليوم يعقد مقارنة بين حال المسلمين في الحاضر وحال أهل الجاهلية في هذا الجانب، فيبين بأن الأمر في الحالين لا يختلف «فأولئك -أي عرب الجاهلية- كانوا يعلمون أن الله هو خلقهم وهو يرزقهم وهو مالك لجميع مخلوقاته، ولكنهم كانوا يجعلون توجههم وتقربهم لآلهتهم على اعتقاد أنها هي التي تقربهم إلى الله، وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجه لبعض الأموات وتتضرع لهم وتناديهم على اعتقاد أنهم تقرّبهم إلى الله. ويزيدون أنهم يتصرفون لها بقضاء الحوائج وجلب الرغائب ودفع المصائب.

ومن أعمال المشركين في الجاهلية أنهم يسوقون الأنعام لطواغيتهم فينحرونها عندها طالبين رضاها ومعونتها، وفي الناس اليوم طوائف

كثيرة تسوق الأنعام إلى الأضرحة والمقامات وتنحرها عندها إرضاء لها وطلبا لمعونتها أو جزاء على تصرفها وما جلبت من نفع أو دفعت من ضرّ ...الخ كلامه».

من خلال هذه المقارنات نلاحظ بأن هناك وجوها عدة يتفق فيها عوام المسلمين اليوم مع عرب الجاهلية الذين جاء الإسلام ليهدم عاداتهم وعقائدهم الباطلة، وبعد ما فعل ذلك تدور الدورة ويعود المسلمون تارة أخرى إلى تلك العادات وتلك العقائد.

وابن باديس في تناوله لهذا الموضوع يعتمد على نصوص من الكتاب والسنة ليكون كلامه أوقع في القلوب وأدعى إلى التأثير.

ومن هذه النصوص ما رواه ثوبان عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى يعبدوا الأوثان» والحديث صريح في هذا الباب، وهو وحده كاف لردع المسلمين عن تلك الأعمال الشنيعة التي يعملونها لو أنهم تمسكوا بالدين كما أوصاهم ربهم ولكنهم لما ابتعدوا عن هذا الدين وعن تعاليمه كانت النتيجة أن عادوا إلى الجاهلية مرة أخرى.

ومن مظاهر الشرك التي وقع فيها المسلمون أيضا الطواف حول القبور، للتقرب إلى الله تعالى -في زعمهم- وما اخترعوه من الذكر على وقع الزمر والرقص، فكلها من عادات الجاهلية التي انتقلت إلينا والإسلام منها براء.

يقول -رحمه الله- في وصف هذه الحال: «من الناس من يخترع أعمالا من عند نفسه ويتقرب بها إلى الله تعالى مثل ما اخترع المشركون عبادة الأوثان بدعائها والذبح لها والخضوع لديها وهم يعلمون أنها مخلوقة لله مملوكة له، وإنما يعبدونها، كما قالوا لتقربهم إلى الله زلفى.

وكما اخترع طوائف من المسلمين الرقص والزّمر والطواف حول القبور والنذر لها والذبح عندها ونداء أصحابها وتقبيل أحجارها ونصب التوابيت عليها وحرق البخور عندها وصب العطور عندها، فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها».[32]

والمجال لا يتسع لو حاولنا تقصي كل ما قاله ابن باديس في هذا الجانب، فقد كان لا يخلو مجلس من مجالسه أو مقال من مقالاته أو درس من دروسه من الإشارة إلى هذا الخطر الداهم الذي يهدد الإسلام وينذر بتقويض أركانه: ولعلنا نكون مبالغين إذا قلنا بأن الجمعية قامت على أساس محاربة هذه الظواهر ثم اتسع نشاطهما بعد ذلك إلى مجالات أخرى.

لقد أحدث ابن باديس، بتوجيهاته في هذا الجانب ثورة على الطرق الصوفية التي كانت قد

عششت في أفكار الناس وجثمت بثقلها على نفوسهم وكبلتهم وقيدتهم وكممت أفواههم فلم يعودوا يستطيعون حراكا، وأطلقوا تلك العبارة المعروفة: اعتقد ولا تنتقد، تماما كما كانت تفعل الكنيسة في العصور الوسطى حتى اعتقد الناس بأن هذه الطرق قد استقرت تعاليهما في نفوس الناس إلى الأبد ولا يمكن لأي قوة أن تقضي عليها أو تزحزحها عن موقعها حتى جاءت حملة علماء حركة الإصلاح، فبدأت قوتها تتراجع حتى لم يبق منها إلا رسومها.

هذه بعض الإشارات إلى جهود ابن باديس الإصلاحية في الجانب العقدي، وبعض الصور من نشاطه في توضيح مسائل العقيدة التي تشوهت بفعل الابتعاد عن مصادر الإسلام الأولى، وبفعل البدع التي ابتدعها المسلمون عبر العصور لقد استطاع ابن باديس أن يحيي طريقة السلف ويجدد الدين ويبعث رسوم الإسلام من جديد بعد ما تراكمت غليها تراكمات قرون طويلة من الانحراف والنسيان والبدع فأخفتها وشوّهتها.

الهوامش

01)–حديث: «تركت فيكم ...» أخرجه مسلم.

02)–انظر: أحكام القرآن لابن العربي

03)–مجالس التذكير من كلام العليم الخبير(ص224).

04)–نفس المصدر.

05)–انظر العقائد الإسلامية (ص15 – 16).

06)–نفس المصدر.

07)–نفس المصدر.

08)–ن.م.

09)–ابن باديس: حياته وآثاره، الدكتور عمار طالبي (142/2).

10)–العقائد الإسلامية لابنَ باديس (ص87).

11)–ابن باديس، حياته وآثاره (191/2) مرجع سابق.

12)–ن.م.

13)–من مقال لابن باديس، نقلا عن جريدة البصائر، عدد 1937/9/3.

14)–الزعيم الروحي لمحموم قاسم (ص40).

15)–الزعيم الروحي لمحموم قاسم (ص40).

16)–الزعيم الروحي لمحموم قاسم (ص40).

17)–ابن باديس حياته وآثاره (319/3).

18)–ن.م (ص133).

19)- نشأة التصوف الإسلامي للدكتور/ إبراهيم بسيوني. دار المعارف-مصر- 1969(ص16).

20)-ابن باديس حياته وآثاره (1/140).

21)- ن.م (1/141-142).

22)- ن.م (1/148).

23)- ن.م (1/148).

24)- ن.م (1/146).

25)- ن.م.

26)- ن.م (2/316).

27)- ن.م (1/445).

28)- ن.م (1/451-452).

29)- ن.م (3/76-77).

30)- ن.م (3/81-82).

31)- ن.م (2/252).

32)- ن.م (2/246).

33)- ن.م مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير(ص86).



التجديد العقدي عند الإمام ابن باديس

د. مولود سعادة

أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة -الجزائر

إن دراسة شخصية عظيمة كابن باديس من أي جانب من الجوانب بقدر ما هي ضرورية فإنّ فيها من المخاوف الشيء الكثير، لأن ترتيب قضايا وأحكام ونسبتها إليه انطلاقا من النزر اليسير من الأعمال المتوفرة حاليًا والتي هي أقل القليل أمر لا يخلو من مجازفة، أو عدم دقة وشمول، ولذلك فإننا في تناولنا هذه الشخصية مضطرين إلى التنبيه على جزئية واحتمالية نتائج ما نرتبه في هذه الدراسة، ويمكن اعتبارها مؤقتة إلى حد التمكن من الاطلاع على بقية الأعمال إذا أمكن ذلك حتى يصبح من الممكن الجزم بأنّ مذهبه أو منهجه، خاصة في مجال العقيدة، هو هذا وبخصائصه هذه.

غير أنّ هذه الملاحظة لا تعني أن ما هو متوفر حاليا من الأعمال لا يمكن الباحث من استخلاص أي معلم من المعالم، بل بالعكس فالمعالم الكبرى والعامة واضحة ومعلومة، وإنما الذي نقصده هو بعض الجزئيات التي تتطلب إحاطة بالأعمال واستخلاصا منها، وهذا كقضية التجديد في الفكر العقدي لأنّ الكتاب الذي في متناول الباحث عن العقائد عن ابن باديس والموسوم بـ[العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية]، فهو من الاقتضاب بما لا يفسح المجال للتحدث عن التجديد عند ابن باديس في مجال الفكر العقدي، فهو سلفي المنهج، وإن خالف السلفية إلى الأشاعرة في بعض المسائل والقضايا، ولكن عموما فلا نكاد نلمس اختلافًا كبيرًا عن هذين المذهبين، في حين أن العودة إلى التفسير الذي يقدمه الشيخ عند تناول بعض الآيات نجد أنّ الأمر مختلف، وأنّ له إسهامات هامة، ومن ثم لا بد من تتبع تلك الآيات وجمعها، أقصد تلك الآيات ومحاولة صياغة فكرة عامة عن كيفية تناول الشيخ ابن باديس للقضايا العقدية، خاصة في ربطه إياها بالواقع الاجتماعي والسياسي، والانطلاق منها

بعبقرية فذّة في عملية بديعة: لمزج الأبعاد الثلاثة (الوحي والعقل والواقع) للظاهرة الاجتماعية الإسلامية المعاصرة، وتتشعب من هذه الأبعاد الأساسية أبعاد أخرى إضافية، ولكنها جميعا تنطلق من العقيدة لتعود إليها في النهاية دون أن تغفل عنها لحظة خلال كل مسار عملية التفاعل، هذا هو العمل الذي نرجو ا لله أن يوفقنا للكشف عنه وبيانه من خلال:

أ- دافع التجديد عند ابن باديس.

ب- إسهاماته في مجال التجديد في الفكر العقدي.

ج- المنهجية التي اتبعها ابن باديس في دراسة هذه القضايا.

د- الآثار الفكرية والسلوكية على المجتمع الجزائري.

أولا: دوافع وأسباب التجديد عند ابن باديس: إن الإنسان السوي ذا القدرة العقلية العادية، لا يمكنه إلا أن يعيش روح عصره بما يحيط به من مختلف الجوانب، أما أن يكون عبقريا ذا طاقة عقلية خلاقة فإنّ استيعابه لعصره يكون بما يخول له إمكانية تجاوزه والإسهام في تغييره، وهذه الحالة الأخيرة هي دافع الشيخ عبد الحميد ابن باديس؛ إذ كان مستوعبا لعصره في كل أبعاده، ومن ثم كانت دوافع التأقلم مع متطلباته وإحياء العقيدة الإسلامية فيه بضوابطها ومقتضياته (أي العصر) هي هاجسه منذ أيام طلبه العلم، فقد روى عن تبرمه من مناهج التعامل مع كتاب ا لله وعقائد الإسلام التي كانت سائدة إلى أيامه فقال: «وكانت على ذهني غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتى في دين ا لله وكتاب ا لله، فذاكرت يومًا الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، ليسقط الساقط، ويبقى الصحيح وتستريح، فوا لله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد لي بها».[1]

من هنا نجد أن الشيخ ابن باديس كان يرى أن المعارف التقليدية لا تتناسب وروح العصر، وعليه فيمكن أن نصنّف دواعي التجديد عنده في صنفين أساسين يتفرع عنهما فروع جزئية؛ هذين الصنفين هما: [1] روح العصر المتمثلة في تطورات الإنسانية المختلفة. [2] حالة التخلف العام عند المسلمين.

1- **روح العصر:** فقد تميز عصر ابن باديس بانتقال السيادة والهيمنة الثقافية من المنطقة الحضارية الإسلامية إلى المنطقة "الغربية" وأصبح الاعتماد الأساسي في صياغة الفلسفات والمفاهيم المعاصرة هو المنهج العملي الذي استفادته

الحركة النهضوية الأوروبية من الإسلام، كما ظهرت فلسفات مادية تدفع نحو القضاء على الأبعاد الروحية من أساسها، ومن ثمّ تحاول رفض الدين والتدين ككل، لا أن تحدث مجرد انحرافات أو دسّ في عقائد الناس، وهذا إلى جانب استمرار ما يثار من شبهات في هذا الاتجاه خاصة من طرف التيارات الاستشراقية[2]؛ مضافا إليها ما حدث من تطور في الاكتشافات العلمية، التي كانت سببا لغرور جديد صاغ علاقات جديدة بين الضعفاء والأقوياء قوامها الظلم، وكذلك الاستفزاز الأكثر سفورا لعقل الأمة الإسلامية المتمثل في الظاهرة الاستعمارية بكل أبعادها وأشكالها وممارساتها، وما رافقها من روح الحقد الصليبي وغريزة غرور القوة بالتعالي على الإسلام وعقائده.

كانت هذه باختصار شديد عناصر أساسية قامت عليها روح تلك العصر، وقد لخصها ابن باديس ببلاغته المعهودة في معرض حديثه عن الحركة العلمية في الجزائر بقوله: «العلوم في الجزائر كما أظنها في غيرها، منها علوم تؤخذ باللسان العربي وهي علوم الدين واللسان، ومنها علوم تؤخذ باللسان الأجنبي وهي علوم الأكوان والعمران، وقد كان الذين يزاولون العلوم الأولى على جمود تام، كما كان الذين يزاولون العلوم الثانية على تيه وضلال، فهؤلاء يعتبرون الآخرين أحجارًا، وأولئك يعتبرون هؤلاء كفارا...».[3]

وعلى ضوء هذه القدرة العالية في حوصلة روح العصر بهذه النظرة التفاعلية تحت مظلة العقيدة يقرر ابن باديس أن ينطلق بأسلوب جديد في تناول قضايا العقيدة من جهة والواقع الاجتماعي من جهة ثانية في وحدة تكاملية تعيد الحيوية والحياة لروح الإسلام، وتصالح بين حامليه وروح العصر.

2- **وأما الصنف الثاني** من الدوافع المتمثل في حالة التخلف، فنقتصر فقط في هذا المجال بإشارة مقتضبة إلى ما يتعلق منه بموضوع دراستنا بشكل خاص المتمثل عمومًا في:

أ- عدم جدوى وحيوية طرق تدريس العقيدة.

ب- تجميد وتجفيف فاعلية الأبعاد العقدية.

ج- تحريف عقائد المسلمين.

د- استغلال الطرق الصوفية للمخزون الروحي للأمة.

هـ- استفادة الاستعمار من الانحرافات العقدية.

ونكتفي كذلك هنا بإيراد نصين لبيان موقف ابن باديس من طرق تدريس العقيدة، ومن الأبعاد المذلة في عقائد الطرقيين.

إنكار ابن باديس لطرق المتكلمين: يقول الشيخ الإبراهيمي عنه: «والإمام رضي ا لله عنه كان منذ طلبه للعلم بتونس، قبل ذلك -وهو في مقتبل الشباب- ينكر بذوقه ما كان يبني عليه مشايخه من تربية تلامذتهم على طريقة المتكلمين في العقائد الإسلامية، ويتمنى أن يخرجهم على الطريقة القرآنية السلفية في العقائد يوم يصبح معلما، وقد بلغه ا لله أمنيته؛ فأخرج للأمة الجزائرية أجيالا على هذه الطريقة السلفية، قاموا بحمل الأمانة من بعده، ووراءهم أجيال من العوام الذين سعدوا بحضور دروسه ومجالسه العلمية، وقضت الطريقة القرآنية على العادات والتقاليد المستحكمة في النفوس وأتت على سلطانها».[4]

تبين لنا من خلال هذا النص أنه كان من دوافع تغيير المنهج عند ابن باديس اقتناعه بعدم جدواه وفاعليته.

وأما بخصوص الجانب الثاني وهو الجانب العملي المتعلق بما يترتب على عدم حيوية العقيدة في الأمة الإسلامية بما وراء ذلك من أسباب تجميد الأمة وإمكانية استقلالها في غير ما أراده المولى عزّ وجلّ، فنورد هنا ما كتبه الدكتور فتحي عثمان بقوله: «... بقي صوت الطرقية هو الغالب على أرجاء الجزائر (...) وقد اصطنعها(*) الاستعمار لتصريف المشاعر الدينية وتوجيهها الوجهة التي يأمن مغبتها، فإذا كان أهل الجزائر، وأهل بلاد الغرب قاطبة يؤكدون تميز شخصيتهم ويجعلون في مقدمة مقوماتها دين الإسلام واللغة العربية، فتصرف الطاقة الدينية اللسان العربي في متاهات الأذكار والمواجد، والأحوال، والمقامات، والفناء والحلول أو الاتحاد، وليعتبر الاستعمار من قضاء ا لله الذي لا يجوز الاعتراض عليه، ولتطوّع العبارات والكلمات، وترسخ معانيها لحماية الباطل من أمثال: (لا يقع في ملكه إلا ما يريد)، (أقام العباد فيما أراد)، (كن عبد ا لله المغلوب ولا تكن عبد ا لله الغالب)»[5].

ولتكريس هذه الروح الضالة والمميتة للأمة عن طريق التسلل من أبوب العقيدة وقضاياها كالقضاء والقدر ونحوه، عمل كثير من المثقفين الفرنسيين على تمجيد التصوف، أمثال ماسينيون، هنري كوربين، وغيرهما؛ وهذا يتم بتصريف الطاقة الروحية للأمة الإسلامية في غير وجهتها الصحيحة، وقد كان هذا الأمر مما أثار ابن باديس وجعله يفكر بعمق في صياغة وسائل لقطع الطريق أمام هذه المسالك الاستعمارية، فجعل حربه ضد الطرق الصوفية منطلقا أساسيا لمحاربة الاستعمار، وكان أحد أسس هذه المحاربة خوض معركة التجديد في بيان العقائد

الإسلامية، وتجليتها وتبسيطها مما يكشف غطاء القداسة عن هذه الفئة.

وفي ذلك يقول الدكتور محمود قاسم: «...لم يتحرج من أن يقاوم الطرق الصوفية في الجزائر، ومما زاده حدة في مقاومتها ورغبة في القضاء عليها ما رآه من تحالفها مع المستعمر (...) ويفسر لنا ذلك عنفه في إسقاطها، حتى ينفرد آمنا بمنازلة الاستعمار الأوروبي».[6]

ثانيا: إسهامات ابن باديس في مجال التجديد:

1- المقصود بالإسهامات التجديدية: إنّ مصطلح التجديد عموما لم يخل من جدل من أجل تحديد دلالته، فمن منطلق من تأصيله أساسا في ديناميكية "الاجتهاد" في مفهومه الأصولي[7]؛ إلى من يذهب إلى حد تأسيسه في الحركة التغريبية المعصرنة[8]، وبين هذا وذاك من ينطلق به من حديث رسول ا لله ﷺ المعروف: «إن ا لله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (رواه أبو داود، وصححه الحاكم) كما أنّ علاقات تقام بين هذا المصطلح ومصطلحات قريبة منه كالتجدد والتجديد، والمعاصرة والتجديد، الإحياء والتجديد، ونحوها.

إلاّ أننا هنا سوف لن نخوض في كثير من هذه الجدالات لأنها على ما فيها من فائدة في التحديد الدقيق للمفهوم الذي على ضوئه يمكننا تقييم أعمال الرجال، ومعرفة مدى مساهمتهم في العملية التجديدية؛ لكننا نعتقد أنها في عمومها تتمحور حول قضية الإحياء والتجديد عموما، ولذلك فسنقتصر على الإشارة إليهما لماما من خلال بعض المفكرين المعاصرين:

- فالتجديد عند المودودي هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحيائه خالصًا، مخلصا قدر الإمكان.[9]

- وأما برهان غليون فيميز بين التجدد والتجديد كالتالي:

فالتجدد هو ما يطرأ على المنظومات الفكرية بصرف النظر عما إذا كانت هي نفسها واعية لذلك أم لا من تحوير في المعاني والمفاهيم والوظائف، وما تخضع له موضوعيًا من تطورات وتبدلات دائمة؛ مبعثها التطور وتغير الأحوال الاجتماعية وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية.

أما التجديد فهو الفعالية الواعية التي يقوم بها المجتمع من أجل توجيه هذا التحول التاريخي أو استغلاله أو توظيفية لهدف آخر.

«فالتجديد إذن خطة واعية -فردية أو جماعية- لوضع التجدد ضمن منظور معقول متسق، وبالتالي إعادة تنظيمه فكريا ومن الداخل حتى يبقى فاعلا».[10]

- وأما الترابي فيبين لنا بوضوح وعمق مفهوم التجديد وذلك في سياق مقابلته مع الإحياء والتفريق فيما بين المفهومين فيقول: «إحياء الدين: هو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثا لشعاب الإيمان الميتة في النفوس، بتطاول آماد وقسوة القلوب، من خلال التذكير بأصول الدين، والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث وإثارة لطاقات الحركة، لتصحيح الواقع الديني المجنب لمعايير الدين تأثرًا بضعف الإنسان، أو نسيان العلم أو غلبة الباطل ولما كان دين الله محفوظا في أصوله الباقية فإنما يطرأ الموت والخمول والفتور على كسب المؤمنين وتدينهم.

فحركة الإحياء بعثا للروح ويقظة للعلم ونهضة للعمل تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين، فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى».[11]

والتطوير فيما أقصد (أي التجديد) هو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة، وينهض نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد، ويستصحب هذا التجديد جهدا نفسيا وفكريا وعمليا زائدا، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه وعمل مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي.

ولا يتأتى ذلك عن خروج من أطر الدين الحق، بل عن تصريف للمعاني والأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها (...) فحركة التطوير لا تعشى أصول الشرع ولا تنسخها وإنما ترد على وجود التدين بها والاجتهاد لفهمها وتحقيقها، فما أحاله الشرع للظروف يصرف بحسبها؛ وما جعلته لرأينا وكسبنا رهينا بأحوال النقص والاستدراك البشري، وينتج عن هذا الوجه تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الأتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسده من دافع الحياة الدينية المستأنفة؛ بينما يهدف التجديد الإحيائي إلى استعادة أشكال الحياة السالفة برمتها.[12]

من الواضح أن هذه المفاهيم التي أوردناها هنا إنما تتعلق بالتجديد في الفكر الديني.عامة دون تخصيص جانب الفكر العقدي بالتحديد، وبما أن الفكر العقدي لا يعدو أن يكون غير جزء من هذا الكل فإنه لا يشذّ عن هذا التعريف والتحديد، وخاصة أننا نعتبر أن الفكر الإسلامي في عمومه لا ينبغي أن يخرج من تحت مظلة العقيدة وأن يبقى وثيق الصلة بها باستمرار.

وتجدر الإشارة أيضا أن النظرة هنا تتعلق بالفكر، أي أننا لا نقتصر على أركان العقيدة في حرفيتها كما وردت من غير أبعادها المتشعبة ودلالاتها الموحية، وما بني حولها، وانطلاقا منها تطورات جزئية منهجية أو موضوعية وإنما نتناول ذلك جميعه في بعد مُعامِل الزمن وتفاعلات التجربة الإنسانية.

انطلاقا من مفهوم التجديد السابق الذكر يمكننا القول بأنّ للشيخ عبد الحميد بن باديس إسهامات تجديدية مختلفة، ولا ندّعي أن ما نشير إليه لاحقا هو كل إسهامات ابن باديس وإنما نقتصر فيها على جوانب نعتقد أنها من الأهمية بمكان، ويبقى المجال لنا ولغيرنا لاحقا لاستقصاء أوسع لأعمال هذا العالم الجليل قصد استكمال ما يمكن أن نكون قصرنا عن إدراكه في هذا البحث، ومن إسهاماته ما يلي:

أ. **الإسهامات من حيث الموضوع**: إذا تأملنا أعمال الشيخ ابن باديس قصد تصنيفها من حيث موضوعها نجد أن العمل الوحيد الذي يحمل عنوان [العقائد الإسلامية] هو الذي كان مخصصا لدروس العقيدة، ألقاها على تلامذته وسجلها أحدهم ثم جمعها ونشرها في كتاب خاص، وقد تناول فيها أساسا -على الطريقة القرآنية والسلفية- الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية دون الاستفاضة فيها كثيرا، فقد تناول بيان معنى الإيمان، والإسلام والإحسان، وعقائد الإيمان، ومنها الإيمان با لله، والتنزيه، والإثبات والتوحيد علميا وعمليًا، ثم يتناول موضوع القدر، ثم الملائكة عليه السلام، ثم يتناول الإيمان بكتب ا لله تعالى ليركز فيها على حفظ القرآن وهدايته العامة للبشر، وجعل الإيمان بالسنة إيمانًا بالقرآن، ثم يتناول عقائد الإيمان بالرسل عليها الصلاة والسلام ويركز فيها: على تأييد ا لله لهم بالآيات والبينات، وعبوديتهم لله مع علوّ مرتبتهم، وتأدّبنا معهم فيما عوتبوا عليه، ثم يفرد ختم الرسالة بمبحث خاص، ثم يختم الرسالة بعقائد الإيمان باليوم الآخر، مبرزا فيها انتهاء الوجود الدنيوي وحدوث الوجود الأخروي، فالمعاد[13] والبعث ووزن الأعمال والجزاء عليها، الصراط، دار العذاب، ودار النعيم.

نظرة عامة على هذه المواضيع التي تناولها ابن باديس تبين لنا أنه تناول أركان العقيدة المعهودة وهي الإيمان با لله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء والقدر. فمن حيث هي أركان للعقيدة، لا مزيد عليها -كمواضيع- ولا إنقاص؛ وإنما يمكن أن يعتريها التجديد فيما يتناول من جزئياتها وما يدرج تحت كلياتها من تفاصيل قد ينحى بها، نحو التفلسف العقيم أو

نحو البساطة والمباشرة المحببة المؤثرة في نفوس الناس وهذا الذي قام به بن باديس رحمة الله عليه.

«فقد شعر ابن باديس حينما اتجه بنظره إلى العقائد أن هناك أسئلة كثيرة تتوارد على الذهن وتحتاج إلى من يجيب عليها إجابات مقنعة وغير مرتجلة، لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بجميع نواحي المسلم المعاصر، وبدون الإجابة عنها يفقد الإنسان المؤمن الرؤية السليمة إلى الحياة فيقع في تناقضات مستمرة، ويضحى كائنا مشلولا متوتر الفكر مشوه الكيان، كما أنّ محاولة الإجابة عليها من خلال المفاهيم الفلسفية والمنطقية المجردة التي بليت لطول ما لاكتها الألسن ستؤدي به إلى نفس النتيجة من الفراغ والضياع، ذلك أنّ الدليل الباطل لن يهدي الإنسان إلى الحق ولو تراءى للبسطاء كذلك».

وما دام الأمر على هذا الحال فما هي الوسيلة الفضلى للإجابة عن مثل هذه التساؤلات التي تعرض قلوب المسلمين لخطرات الوسواس والأوهام والشكوك، وتجعلهم يعيشون في حيرة من أمرهم وبلبلة في خواطرهم؟ يجيب ابن باديس بقوله: «قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس؛ بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع عنها الاضطراب ويربطها باليقين، هو القرآن الكريم»[14]

فمن الممكن إذن -على رأي ابن باديس- أن يؤخذ من القرآن الردّ على من انحرفت فطرتهم أو تاهت بهم السبل عن اتباع طريق الحق والهدى والرشاد، لأن فيه من الأدلة المقنعة والشواهد المؤيدة. ما يرضي العقل، ويطمئن النفس ويقود الضمير إلى الإيمان والإذعان، فالقرآن قادر بواقعيته ووضوح أدلته على التأثير في العقول، وذلك راجع إلى ما له من جاذبية خاصة، منشؤها ذلك التوافق الكامل مع أسلوب الناس الفطري في التفكير والشعور، والاستجابة الحقيقية لما تتطلع إليه نفوسهم في شؤون العقيدة والسلوك».[15]

ومن ثمّ جاء كتابه عن العقائد في مجمله متناولا لأصول العقيدة المعهودة كما ذكرنا، ولكنه جاء وصفا لآيات القرآن الكريم، وضمها إلى بعضها للدلالة على ما تحمله من محتويات عقدية، مكتفيا بقوة إيحائها في شموله وعمقه، وبيان بعضها ببعض، كما نجده مبتعدا إلى حدّ كبير عن كثير من اصطلاحات المشتغلين بهذا العلم، فيستعمل التوحيد العملي والعلمي، مثلا في معرض حديثه عن عقائد الإيمان، ويتحدث عن العمل بالشرع والجد في السعي مع الإيمان بالقدر فينحو بهذا المبحث منحا عمليا إيجابيا مبسطا بعيدا عن كل التعقيدات.[16]

هذا فقط على سبيل المثال، وسنفصل بعض هذه المسائل لاحقا إن شاء الله، ولكن التساؤل الذي يطرح هو أن ابن باديس ليس مبدعا لهذه الطريقة في التعامل مع العقائد، إنما هي الطريقة السلفية من عهد ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني وغيرهم من أعلام السلفية المصلحين قديما وحديثا؟

نقول إنه رغم كون الطريقة واحدة فإن لكل مجتهد صبغته الخاصة، ولعل ميزة بن باديس هو إيراد العقائد في سياق الإجمال بدءا بالنجاة بالإسلام وتحديد أن الإسلام دين الله[17] الخ. كما أنه يتجه بها اتجاها عمليا رابطا إياها بحقائق الواقع ليوظف هذه الأخيرة كقوة دافعة، نحو ترسيخ القناعة بضرورة التمسك بهذه العقائد.

وسنجري فيما بعد إن شاء الله بعض المقارنات لبيان هذا الأمر، ثم إنه عمل على صياغة منظومة معرفية متكاملة؛ ابتداء من تناول أسس الإدراك وأدواته؛ إلى رسم معالم المدركات في إطار عقدي رائع، وهذا الأمر لم يتناوله في كتاب العقائد وإنما هو عمل بحاجة إلى جهد خاص لاستخلاصه من كل أعماله وعلى الخصوص تفسيره للقرآن الكريم والحديث، وحينها ستتضح ميزة هذا المجدد على غيره، ونحن هنا لا يسعنا إلاّ الإشارة لماما إلى بعض النماذج فقط لعل الله ييسر الأمر مستقبلاً لمزيد من النظر والتدقيق والتفصيل المتكامل، وفيما يلي بعض النماذج التي نستخلصها من تفسيره:

1- العلم وحده هو الإمام المتبع (في الأقوال والأفعال والاعتقادات):

انطلاقا من تفسير آية: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾.[18]

ينطلق العلامة ابن باديس في وضع خطوات منطقية للتدرج نحو فهم صحيح وشامل ومعمق للاعتقاد في أبعاده النفسية، والاجتماعية وبكل انعكاسات ذلك، وهذا بداية من مفهوم العلم ووسائل التحصل عليه ومصدره وآثاره في المجتمعات.

يبدأ بالتفرقة بين العلم والظن فيقول:

أ- تعريف العلم: «والعلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بينة، سواء أكانت تلك البينة حساً ومشاهدة، أو كانت برهانا عقليا، كدلالة الأثر على المؤثر، والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البينة بالإدراك رتبة الجزم، فهو ظن هذا هو الأصل».[19]

والعلم يتحصل عن طريق وسائل وهذه الوسائل هي أدوات الإدراك التي وردت في الآية: السمع، البصر، الفؤاد (بمعنى العقل هنا).

ب ـ العقل وموقعه: «يمتاز الحيوان عن الجماد بالإدراك، ويمتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل، وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير، وتفكيره هو نظرة في معلوماته التي أدرك حقائقها، وأدرك نسب بعضها لبعض إيجاباً وسلباً، وارتباط بعضها ببعض نفياً وثبوتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة، ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول، فالتفكير اكتشاف المجهولات، من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً».[20]

فالعقل إذن في إطار الحركية المضبوطة بالضوابط الإسلامية، والمدفوع بدافعيته وسيلة لاكتشاف مستمر ما دام يؤدي وظيفته، وما دام كذلك فهو مصدر دائم للتجديد.

«فلما امتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل والتفكير، امتاز عنه بالتنقل والتحول في أطوار حياته ونظم معيشته بمكتشفاته ومستنبطاته، فمن المشي على الأقدام إلى التحليق في الجو مثلا وبقي سائر الحيوان على الحال التي خلق عليها دون أي انتقال».[21]

ما دام العقل وظيفته الاكتشاف والتطوير، والعلم هو منتوجه والعلم ما كان يقينا دون الظن ودون الوهم.

ج ـ اتباع العلم: فالعلم هو الذي ينبغي أن يكون ضابطًا لكل الاعتقادات والأقوال والأعمال، ولذلك نهى الله عن اتباع غير العلم، ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ فلا يكن منك اتباع بالقول أو بالفعل أو بالقلب، لما لا تعلم، فنهانا عن أن نعتقد إلاّ عن علم أو نفعل إلا عن علم أو نقول إلا عن علم: «فلا تكون عقائدنا إذا تمسكنا بهذا الأصل الإسلامي العظيم إلا حقا، ولا تكون أقوالنا إلا صدقا، ولا تكون أفعالنا إلا سدادًا.

ولعمر الله إنه ما دخل الضلال في عقائد الناس، ولا جرى الباطل والزور على ألسنتهم، ولا كان الفساد والشر في أفعالهم، إلا بإهمالهم أو تساهلهم في هذا الأصل العظيم».[22]

فالعلم –إذن– أصل عظيم، لذلك جعل منه ابن باديس محورا لتحركه في العملية الإصلاحية الشاملة، وهو لا يصدر فيه إلا عن العقيدة صلاحاً ولا يقصد فيه إلا العقيدة إصلاحاً وتفعيلاً.

د ـ أدلة العقائد: بعد أن يحكم ابن باديس بصحة إيمان وعمل المقلد، مؤسسا ذلك على اعتبار أنه مبني على علمه بأنه ينفذ أمر الله المتعلق بسؤال أهل العلم رفعا للحرج عن العاجز غير العالم، يبين أن أدلة العقائد مبسوطة في

القرآن العظيم بغاية البساطة والبيان، ونهاية التيسير، فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة، لعقائدها الدينية، وأدلة تلك العقائد من القرآن العظيم إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم، ولن يجد العامة العقائد سهلة قريبة إلاّ في كتاب ا لله.[23]

فتركيز الشيخ ابن باديس على العلم أصل عقدي من ناحية؛ كما أنه آت من قناعته –كما بيّن ذلك– بأنّ الجهل هو الذي يتيح الإمكانية للضلالات والانحرافات من الظهور.

2- **الأسباب والمسببات**: في الوقت الذي تسود فيه في الأوساط الاجتماعية والثقافية المعاصرة روح التواكل والدروشة، نجد ابن باديس يركز على قضية الأسباب، ليجعل مسئولية الإنسان كاملة عن تخلفه أو تقدمه، عن نتائج أعماله عموما، «فيقرر أن ا لله سبحانه وتعالى قد أودع في الكون أسبابا تؤدي حتما إلى مسبباتها، بمشيئة ا لله خالق الأسباب والمسببات، وأن الموجودات كلها، علويها وسفليها مشمولة برحمة ا لله مغمورة بنعمته».[24]

يقول الشيخ ابن باديس: «إن الأسباب الكونية التي وضعها ا لله تعالى في هذه الحياة الدنيا وسائل لمسبباتها موصلة –بإذن ا لله تعالى– من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر ا لله وتقريره وسننه في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسك بها لا يؤمن با لله ولا باليوم الآخر ولا يصدق المرسلين.

ومن مقتضى هذا أن من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها، ولو كان من المؤمنين. وهذا معلوم ومشاهد في تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم، نعم لا يضيع على المؤمن أجر إيمانه، ولكن جزاءه عليه في غير هاته الدار، كما أن الآخر لم يضع عليه أخذه بالأسباب، فنال جزاءه في دار الأسباب وليس له في الآخرة إلا النار».[25]

وينطلق ابن باديس من هذه القضية العقدية ليرفع تلك الشبهة التي ما فتئت جهات مختلفة تلفقها للمسلمين بأن تأخرهم هو بسبب تدينهم وإيمانهم، فيبين ذلك بقوله: «فلا يفتتن المسلمون بعد علم هذا بما يرونه من حالهم وحال من لا يدين بدينهم، فإنه لم يكن تأخرهم لإيمانهم بل بترك الأخذ بالأسباب، الذي هو من ضعف إيمانهم، ولم يتقدم غيرهم بعدم إيمانهم بل بأخذهم بأسباب التقدم من الحياة. وقد علموا أنهم مضت عليهم أحقاب وهم من أهل القسم الأول[26] بإيمانهم وأعمالهم، وما صاروا من أهل القسم الثالث[26] إلا لما ضعف إيمانهم وساءت

أعمالـه وربـك يقضـي بـالحق وهـو الفتـاح العليم»[27].

هكـذا إذن يتجـاوز ابـن بـاديس في إيجـاز وبساطة وبلاغة كـل تلك التعقيدات الفلسفية المتعلقة بالأسباب، وينقل القضايا مباشـرة إلى ما يترتب عليها في واقع الناس.

كما أنه لا يغفل عن البقـاء في إطار العقيدة وعدم الابتعاد عن الشعور بالضعف فهو «إذ قرر ضرورة الإيمان بالسببية ووجـوب استخدامها في العلم والصناعة، يذكر الإنسان بضعفـه وحاجتـه إلى ربه، لأنه لا ينال عـادة شيئا مـن التوفيـق إلا بإذن ا لله، أي بإرادة ا لله وتيسـيره، وليـس في الاعتمـاد علـى ا لله مـا يتعـارض مـع حثـه علـى البحث والعمـل، بـل إن ذلـك ليحملـه علـى الاجتهاد في العلم دون أن يركبه الغـرور. إذ ا لله هو الذي خلق الأسباب ويسرها، وكذلك ليـس معنى الإيمان با لله أن ننكر فكرة السببية ونرفـض استخدامها»[28]

«فهنـا نـرى ابـن بـاديس يربـط ربطـاً محكمـاً بارعاً بين فكرة علمية حديثة وبين عقيدة إسلامية جمع فيها ديننـا بـين تكريـم العقـل وبـين وجـوب تواضعـه، حتـى لا يضـل الإنسـان في الإعجـاب بنفسه وعقله»[29]

وهـذا ليـس بـالأمر الهيّـن أن يتمكـن مفكـر لتقريـب المفـاهيم وتبسـيطها في أبعادهـا النظريـة والعملية؛ مع اعتماد وقصـد إحداث التأثيرات النفسية التغييرية في الوقائع الاجتماعية المتوارثـة، فإن كل ذلك بحاجة إلى عبقرية فذة وفهـم دقيـق لكل من العقيدة والإنسان والمجتمع.

3- **القضاء والقدر وحرية الإرادة**: إن قضية القضاء والقدر مـن المسـائل الشـائكة الـتي فتحت أبوابا أمام البدع والضـلالات، وتركـت التحريفات فيها في فهوم الناس فجوات، وقلمت في جدار الكسب الحضاري للأمة ثلمات، فجنح بذلـك كثـير مـن الخلـق إلى التواكـل، وحـاولوا تشـييد أبنيـة فكريـة علـى ثقافـة التـبرير، ونسـبة قصورهـم وتقصـيرهم إلى مشـيئة العزيـز الجبـار، ولذلك كانت من اهتمامات العلامة ابن بـاديس وقد فرى فيها فريًا فريدًا، وحسم المسألة بما عهد عنـه مـن البسـاطة والمباشـرة والاختصـار والوضوح، ناقلا إياهـا مـن مجـال الجـدل العقيـم الشاغل إلى مجال العـلاج النفسـي الفـاعل، ومـن مبرر للتفاعل إلى مدعاة للتنافس، منهجه في ذلك كتاب ا لله عزّ وجـلّ وسـنة رسـوله ﷺ، وتوفيـق من ا لله له في فهم وفقه الواقع البشري.

فقد تناول موضوع القضاء والقـدر في كتابـه العقائد الإسلامية مبتدئا بتحديد معناه ومفهومـه، قائلا: «وقدر ا لله تعالى، هو تعلق علمـه وإرادتـه أزلا بالكائنات كلها قبـل وجودهـا، فـلا حـادث

إلا وقد قدره الله تعالى، أي سبق به علمه، وتقدمت به إرادته فكل حادث على وفق ما سبق به علم الله، ومضت به إرادته: لقوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾[30]، ﴿وكان أمره قدرا مقدورا﴾[31]، ولقوله ﷺ: «وتؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره».[32]

أ ـ الموقع الصحيح للقضاء والقدر: يحدد ابن باديس موقع القضاء والقدر في المنظومة الفكرية الإسلامية بدقة متناهية، جامعا ذلك فيما وضعه عنوانا لهذه الفقرة: [العمل بالشرع والجد في السعي، مع الإيمان بالقدر]، ويقول فيه: «الشرع معلوم لنا، وضعه الله لتسير عليه أعمالنا، والقدر مغيب عنا أمرنا الله بالإيمان به، لأنه من مقتضى كمال العلم، والإرادة من صفات ربنا، فالقدر في دائرة الاعتقاد، والشرع في دائرة العلم، وعلينا أن نعمل بشرع الله ونتوسل إلى المسببات المشروعة بأسبابها، ونؤمن بسبق قدر الله، فلا يكون إلا ما قدره منها، فمن سبقت له السعادة، يسر لأسبابها، ومن سبقت له السعادة، يسر لأسبابها، ومن سبقت له الشقاوة يسر لأسبابها لحديث رسول الله ﷺ: ((اعملوا فكل ميسر...))».[33]

ب ـ بيان خطأ الاحتجاج بالقدر: بيّن ابن باديس بالحجة الدامغة أنه ليس لأحد أن يحتج «لسوء عمله وفساد قلبه بأنّ الله قضى عليه بالعذاب، فإنّ لله حجة بالغة على الناس، وحجة الله على الناس هي العقل الذي وهبهم إياه، وحرية الاختيار التي أنعم بها عليهم، وتلك الآيات الكونية التي تفجأ الحواس والعقل، ثم الرسالات السماوية التي جاء بها رسله».[34]

وفي ذلك يقول ابن باديس: «لا يحتج بالقدر في الذنوب لأنّ حجة الله قائمة على الخلق بالتمكن والاختيار والدلالة الفطرية والدلالة الشرعية، لقوله تعالى: ﴿وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم مالهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون﴾[35] أي يقولون غير الحق لأنهم لا يعلمون أن الله شاء لهم أو لم يشأ فكيف يحتجون به وهو مغيب عنهم»[36]

ج ـ الحكمة والعدل في القدر: ثم يبين ابن باديس في الأخير بعد أن يذكر استنادا إلى كتاب الله أن القدر لم ينف الحذر إذ أمر المولى عزّ وجلّ به بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم﴾[37] يبين أنّ «القدر كله عدل وحكمة فما يصيب العباد فهو جزاء أعمالهم وقد تدرك حكمة القدر ولو بعد حين، وقد تخفى، لأنّ من أسمائه تعالى العدل (...) ولحديث الكرب: ((عَدْلٌ فيّ قضاؤك))».

فمن خلال ما سبق من الإشارات يتبين لنا مدى اليسر والبساطة اللذين تناول بهما ابن باديس هذه المشكلة التي زلت فيها كثير من العقول، وتبرمت بسبب ذلك كثير من الأفئدة، ولكنه وفقه ا لله إلى هدي كتابه وسنة رسوله وعلم سلف الأمة، فكشف فيها عما فيه شفاء للقلوب ومنار للعقول، ووازع للأعمال الصالحة.

وبعد هذه النماذج التي أردناها لماما كأمثلة لإسهامات ابن باديس في بعض المواضيع العقدية ينبغي أن نبيّن أن العقائد عند ابن باديس ليست مواضيع نظرية فحسب، وإنما لها أبعاد علمية.

4- **البعد العلمي للعقائد:** لم يكن ابن باديس يتناول العقائد الإسلامية على اعتبار أنها مجرد مواضيع ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية، أو علما من العلوم يخوض فيها مماحكات عقلية، ويدلي فيها بإسهامات مدرسية "اسكولاستيكية" أو نحو ذلك مما كان سائدا في السابق؛ إنما ينطلق منها باعتبارها المصدر الأول لكل المنطلقات الفكرية والعملية في حياة الإيمان الفردية والاجتماعية، وذلك بعد أن يردها إلى مصدرها الأساس وهو الوحي كتابًا وسنة، ومن ثم فهي مصدر الحياة، والحركة والتوجيه للأنفس، والعقول والجوارح، ولا يخلو مجال من مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والنفسية ولا أي مجال آخر من بعد عقدي دافع وموجه.

ومن ثم كان هدفه من دراسة العقائد الإسلامية «حضّ المسلمين ودفعهم إلى التمسك بأهداف الدين الحنيف واستلهام آيات الكتاب العزيز والأحاديث النبوية الشريفة وتطبيقها في كل شئون الحياة، تطبيقا يضمن لهم التفوق في دنياهم والسعادة في آخرتهم، وذلك بعد أن لمس بنفسه أن صورة الإسلام في أذهانهم وفي حياتهم تختلف عن الصورة الأصلية الصحيحة بما دخل عليها من عناصر غريبة، وما اعتراها من تشويه وانحراف غيرت معالم الإسلام الأساسية وأدت إلى ضعف المجتمع الإسلامي، ونفور الكثيرين من أبنائه وابتعادهم عن الإسلام»[38]، ومن ثمّ فلا سبيل إلى إعادة المجتمع الإسلامي إلى قوته إلا بإحياء ما اندرس من شعب الإيمان في نفوس الأفراد.

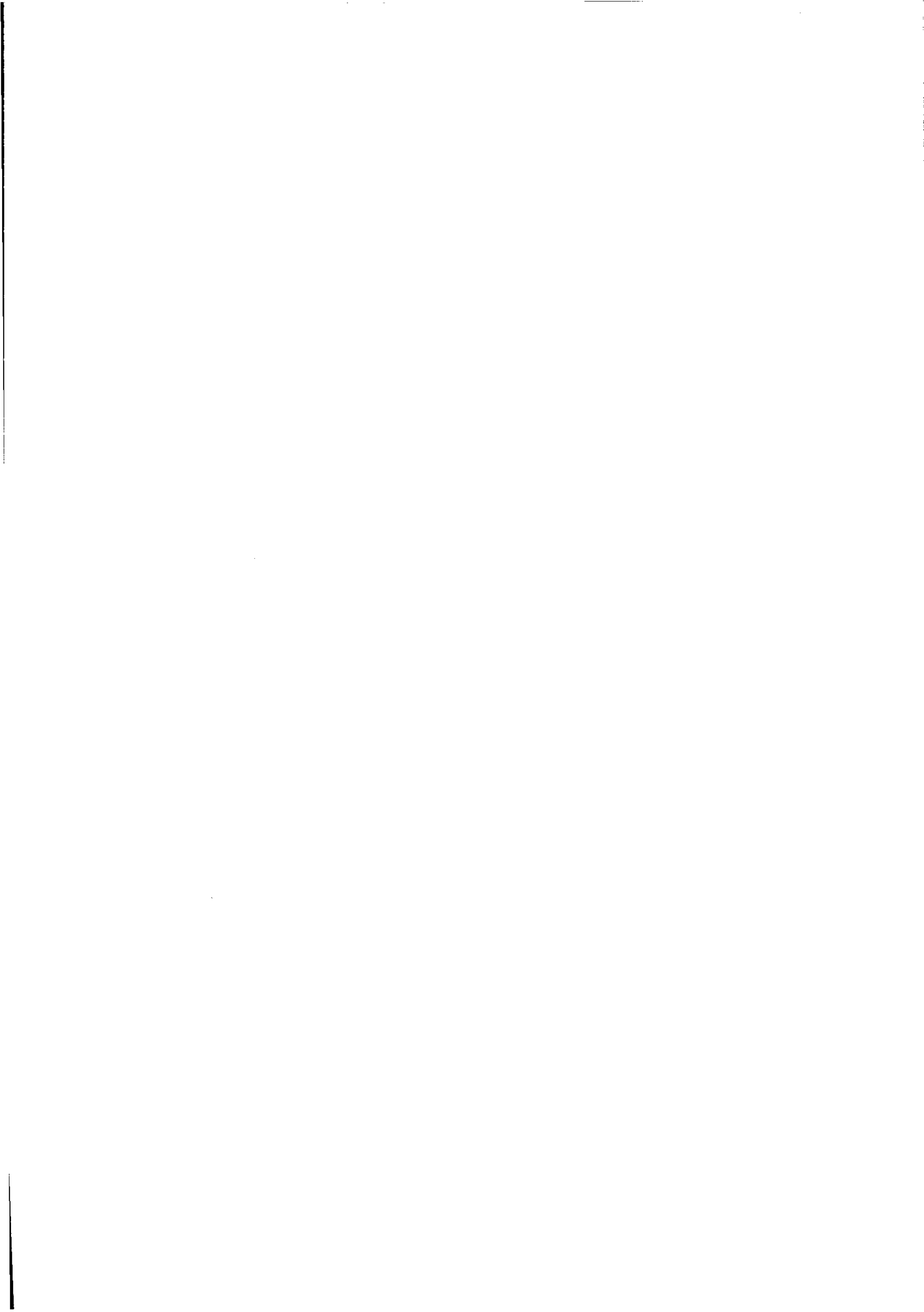
أ. **الإيمان محرك النهضة:** يقول ابن باديس: «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم با لله ورسوله إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر، وتتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكرة وعزيمة،

وهذا فرق الله في الآية بين الإيمان بالله ورسوله والحديث عن الجماعة وما يتعلق بالاجتماع فيرشدنا، إلى خطر الاجتماع ونظامه ولزوم الحرص والمحافظة عليه، لأنه أصل لازم للقيام بمقتضيات وحفظ عمود الإسلام»[39]

فبقدر ما يكون الإيمان منطلقًا في الإحياء كوحي، يكون المجتمع أساسا لازما وضروريا لتفاعل هذا الإيمان ولتحقيق الهدف فيه، في صيغة عموم الصلاح في الأنفس والأنظمة وانتشار الطاقة المبدعة الخلاقة والمطيعة، وبذلك يبين لنا ابن باديس أن العقيدة لا تتدارس في فراغ ولا تتحرك ولا تثمر إلا في واقعها الاجتماعي.

وهكذا أدرك ابن باديس منذ أول الأمر وبتوفيق من الله، أنه ما من أمة يمكن أن تنهض حقيقة إلا عن طريق التربية، وأن هذه التربية لا تكون مجدية إلا على أساس تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق (...) فقد رأى بن باديس ومثله جمال الدين الأفغاني من قبله أن الأخلاق هي التي تنبع من أعماق الضمير المتدين لا من قهر المجتمع؛ لأن صوت الضمير أقوى من مئات القوانين، وهذا هو ما يمكن التعبير عنه بكلمة لابن باديس: «إنّ الخلق القويم لا بد أن يكون نتيجة تطابق الباطن مع الظاهر»[40]

ب ـ العقيدة والوطنية: إنّ مفهوم الوطنية عند ابن باديس بحاجة أكبر بكثير مما يتيحه مثل هذا المجال؛ ولكننا سنكتفي هنا بمجرد إشارة فقط، وذلك في سياق كونه يستقي من العقيدة كل المفاهيم، هذا من جهة ومن جهة ثانية يلج بهذه المفاهيم كل مجالات الحياة قصد تغييرها لما يوافق صواب الاعتقاد إن لم تكن عليه بداءة، وقصد إضفاء الفاعلية عليها قصد السبق والزيادة إن كانت على صواب جامد في الأصل ولذلك فلن نزيد على ذكر نص بسيط. ولعله لا يكون الأكثر ملاءمة في هذا المقام، وإنما قصدناه لظرفه الصعب فهو يخرج من تحت قهر الاستعمار وهيمنته الطاغية بكل الوسائل، كما يخرج من تحت ركام التخلف الطرق المنحرفة ليلجأ إلى الله لإخراج مفاهيم سياسية معاصرة بذكاء فذ من مفاهيم الاستعمار. ولكن بما يناقضها في الحقيقة لاختلاف المحتويات والمدلولات، كما أنه في هذا المجال يكشف لنا عن فقه فذ سباق في إدراك الأبعاد الزمنية والظرفية والمرحلية في صياغة المفاهيم السياسية في ظل وتحت توجيه العقيدة الإسلامية.[41] فهو هنا في هذا النص يستثير العقول ويلفت انتباهها إلى ذاتيتها وإمكاناتها، ولا يغفل أن يجعل كل ذلك منة من الله ومنحة منه فيقول رحمه الله: «لم لا نثق



بنفوسنا وقد أعطانا الله عقولاً ندرك بها، ومواهب نسخرها لما يرضي الله ورسوله، لنا مواهب مثل ما لغيرنا وفوق ما لغيرنا، وقد أعطانا من هذا الدين الإنساني، ومن هذا الدين العقلي والروحي، ما يكمل عقولنا، ويهذب أرواحنا، أعطانا منه ما لم يعط لغيرنا، لنكون قادة وسادة، وأعطانا وطناً شاسعاً واسعاً مثل ما لغيرنا، فنحن إذن شعب عظيم يعتز بدينه، يعتز بلغته، يعتز بوطنيته، يستطيع أن يكون في الرقي واحدا من هذه الشعوب إننا نعتصم بالحق، ونعتصم بالتواضع عندما نقول إننا شعب خالد ككثير من الشعوب؛ لكننا ننصف التاريخ إذا قلنا إننا سبقناها، في مبادئ الحياة، سبقناها بهدايتنا، وسبقنا هذه الأمم في نشر الحق أيام كانت في ظلمات الجهل»[42]

إنّ وضوح البعد العقدي هنا غني عن أي تعليق أو بيان.

ثالثا: منهجية ابن باديس:

إنّ المنهج الذي اتبعه ابن باديس في دراسة العقائد قد بينه بوضوح، وهو كما قال عنه قرآن سلفي، فقد رأى أن الحاجة قد اشتدت إلى دراسة القرآن في موضوع العقائد دراسة حرّة مجردة عن التأثيرات الخارجية، والثقافات الأجنبية، وهو يحثّ الباحثين والعلماء على أن يتجهوا إلى القرآن ليستطلعوا معالم العقيدة وأسسها، ويستنبطوا أدلتها الماثلة في كل سورة من سوره وكل آية من آياته فيقول: «أدلة العقائد مبسوطة في القرآن الكريم بغاية البيان، ونهاية التيسير»[43]

فابن باديس يعتقد أنّ القرآن الكريم قد رأى منهجاً متكاملاً في العقيدة بعنايته البالغة بأمورها وتصحيحها واستفاضته في تحديد معالم التوحيد من حيث وصف الله تعالى بما ينبغي له وتنزيهه عما لا يليق به.

إلاّ أنّ هذا المنهج القرآني لا يلغي مهمة العقل البشري؛ بل يعطيه دورا فعالا في البحث والتأمل، فالقرآن الذي أنزله الله لهداية الخلق وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض، يدعو قبل كل شيء إلى التوحيد والاعتقاد في ألوهية الخالق وتفرده بصلح ما فسد.من عقائد الدين، وينفي كل تحريف وقع في شرائع الأنبياء السابقين، مقيما على ذلك من الحجج العقلية، والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر، وما يزيل عن بصيرة الإنسان كل غواية وضلال، ويعلم الإنسان عدم قبول أي ادعاء ما لم يقم عليه دليل وتلك أعظم الخطوات في تحرير الإنسان ورفع مستواه العقلي والاجتماعي[44]

فبركون ابن باديس إلى منهج القرآن أعرض عن مناهج المتكلمين لاعتبارها هجراً لكتاب

الله، وتصعيبا لطريق العلم على عباده، وهم في أشد الحاجة إليه.

إلاّ أنّ إعراضه عن هذه المناهج لم يذهب إلى درجة التطرف الذي وصل إليه بعض سابقيه من العلماء وإنما كان أقرب إلى رأي الغزالي بإفساح المجال لخاصة العلماء إمكانية الاستئناس ببعض هذه المناهج إذا وجدت ملابسات داعية لذلك.

وابن باديس لم يكن في كل تلك المواقف من المناهج عموما مجرد مقلد لسابقيه، وإنما عمل من خلال دعوته إلى نبذ طرائق المتكلمين والفلاسفة، والإعراض عن مماحكاتهم وإيمانه بأن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يصب في قالب يوناني أو غير إسلامي، وإلحاحه المستمر على وجوب العودة إلى الأصول الرئيسية للشريعة، وعدم الاعتماد بشكل رئيسي على فروعها المقطوعة عنها، كان يصوغ منهجاً جديدًا في دراسة العقائد يقوم على (الاتباع) كطريق علمي مدروس، وعلى السلفية كدعوة واضحة المعالم، وهذا لم يمنعه في بعض المواقف التي رأى ضرورتها للمسلمين وحاجتهم إليها، أن يقترب قليلاً من مواقف المعتزلة[45] الفكرية، أو حتى غير المعتزلة كالأشاعرة مما يدل على أنّ منهجه ليس مجرد تقليد وإنما هو تأسيس على أبعاد ثلاث:

1- **البعد التأصيلي**: بالانطلاق أساسا من الكتاب والسنة.

2- **البعد العقلي المنطقي**: باستعمال الطاقة العقلية الواعية المثقفة المتحررة والمنضبطة بضوابط الشرع في فهم الكتاب والسنة، والواقع، وربط العلاقة بينهما من خلال بعدي الزمان والمكان، وبعدي الثابت والمتحول.

3- **فقه الواقع**: في ضوء ضوابط الإيمان، وذلك باستيعاب متغيراته السننية، ما وافق منها العقائد وما خالفها، ومعرفة وتحديد المواقع، والمواقف منها.

وهذا ما يمكن تميزه بجلاء من خلال تدبّر معمق لكتابه عن العقائد ولطريقة تفسيره للآيات المختلفة من كتاب الله عزّ وجلّ، فهو يدلل ويدعو إلى: «تطوير علم التوحيد بوجه عام، وذلك بأنّ يجدد في أساليبه وأدلته وقضاياه، بالاعتماد أساسًا على المصادر الأساسية له، وعدم استخدام الأقيسة المنطقية التي لم تعد مفهومة للشباب المسلم الذي يعيش في هذا العصر ظروفًا تتغير من يوم لآخر، وحينئذ، يصبح هذا العلم نافعًا وينجم عنه خير كثير في تثبيت عقائد الدين، وبيانها والتدليل عليها، مما يقنع العقل ويزيد في الوجدان، ويستولي على القلب: وهو في منهجه هذا يختلف عن الإمام

محمد عبده في تناوله للعقائد، فبالرغم من أنّ الأستاذ الإمام حاول نظريًا أن يخضع العقل للشريعة، مما جعله يقوم بعملية استبعاد للفلسفة من المنطلقات التي حددها إضافة إلى أنه حجّمها وحدّد دورها إلا أنّه حاول إثبات بعض نواحي العقيدة عن طريق الاستدلال بالعقل وإيراد الحجج العقلية والبراهين الوضعية، مستخدمًا قدرته الكلامية في ذلك؛ وهذا ما لم يقع فيه ابن باديس؛ لا عن عجز وعدم علم، وإنما عن قناعة بعدم جدواه، ولا ينبغي أن نتصور أن تخلص ابن باديس مما تتلمذ عليه من تلك الحشود المعرفية التاريخية أمرًا بسيطًا؛ بل هو من أصعب ما يمكن تحقيقه مما يدل على تحكم عال عند ابن باديس فيّ تطوير معارفه، ومما يجعله مجددًا من الطراز الأول في هذا المجال، إذ اقتنع بأنّ التجربة الدينية تجربة حيّة، تتصل اتصالاً وثيقًا بالحقيقة، وأي نظر فيها ينفصل عن النواحي الوجدانية الداخلية، ولا ينبع من داخلية النفس سيفشل حتمًا في الوصول إلى ماهيتها وحقيقتهما»[46].

وهنا يتجلى إعجاز القرآن الكريم الذي يتمثل في ذلك الوضوح الذي يخاطب به العقل والضمير، وسائر مكونات ومكنونات الكيان البشري، مما جعل ابن باديس يلتزم الالتصاق به بشدة ولا يبتعد عنه أبدًا.

رابعا: الآثار الفكرية والسلوكية: إنّ الحديث عن آثار ابن باديس في الجوانب الفكرية والسلوكية في المجتمع الجزائري خاصة وفي الحركة الفكرية الإسلامية عامة، وتأصل منطلقه في ذلك التأثير في عقائد الإيمان الإسلامي هو من قبيل توضيح الواضح، فلا يكاد المرء يجد في إدراكه أدنى عناء، وإنما هو من باب الذكرى، ومن ثمّ فنحن سنكتفي بهذه الذكرى ونترك التعبير عنها لمن هو أجدر بالصدق حيث يلتمس حقائقها في الواقع، وهو الشيخ البشير الإبراهيمي عليه رحمة الله، فيقول من جملة ما تبين فيه أثر ابن باديس ومنهجه وفكره في المجتمع الجزائري ما يلي:

«كان الإمام المبرور يصرف تلامذته من جميع الطبقات على تلك الطريقة السلفية. ومعلوم أن الإصلاح الإسلامي الذي قامت به جمعية العلماء بعد ذلك لا تقوم أصوله إلا على ذلك، وأن هذا الإمام رفع قواعده وثبت أصوله وهيأ له جيشا من تلامذته وحاضري دروسه (...) وقد بلغه الله أمنيته فأخرج للأمة الجزائرية أجيالاً على هذه الطريقة السلفية، قاموا بحمل الأمانة من بعده، ووراءهم أجيالاً أخرى من العوام، الذين سعدوا بحضور دروسه ومجالسه العلمية، وقد تربت هذه الأجيال على هداية القرآن، فهجرت

ضلال العقائد وبدع العبادات، فطهرت نفوسها من بقايا الجاهلية التي هي من آثار الطرائق القديمة في التعليم، وقضت الطريقة القرآنية على العادات والتقاليد المستحكمة في النفوس، وأتت على سلطانها.»[47]

وذهب الشيخ الإبراهيمي إلى ذكر قضية هامة لها دلالتها وهي أن هذه الطريقة السلفية انتشرت عند العامة فأصبحوا لا يقبلون وعظًا إلا إذا كان مستندا إلى القرآن إذ قال: «فأصبح العامي لا يقبل من العالم كلاما في الدين إلا إذا استدل عليه بآية قرآنية، وأصبح العامي إذا سمع الاستدلال بالقرآن أو الحديث، اهتز وشاعت في شمائله علامة الاقتناع والقبول، وهذه أمارة دالة على عودة سلطان القرآن على النفوس يرجى منها كل خير»[48]

هذه بعض مؤشرات كما يذكرها الشيخ البشير الإبراهيمي، ويذكر الأستاذ محمد الصالح رمضان في نفس المرجع أن الفضل لهذا الشيخ ولطريقته الإصلاحية المجددة والمجيبة لتلك الثورة المباركة التي حفظت للجزائر كيانها واستقلالها.

ويمكننا إذا أردنا إثبات المعطيات على هذا لسياق أن نكثر، إلا أننا مضطرون للختام بنغمة أخرى ربما غير مألوفة إلى حد ما بالرغم من أنها هي الواقع المجسد في مجتمعنا، ولنتركها حاليًا في شكل تساؤلات فقط سنقوم بتحريرها وتفصيلها في بحث لاحق إن شاء الله.

1- إذا كان لابن باديس تأثير في الفكر والسلوك، فلماذا انقطعت حركته وذابت في الدولة بعد الاستقلال؟

2- إذا كانت للعامّة تلك الروح التي ذكرها الشيخ الإبراهيمي في رفض كلام العلماء غير المعتمد على القرآن والسنة فكيف رضخت لكلام غير العلماء المناهض للكتاب والسنة؟

3- هل يمكن اعتبار تلك النزعة عند العامة سببا لانحرافات جديدة على المستوى الفكري والسلوكي في غياب القدوة العالمة أدت إلى ظهور ادعاءات متعالمة جاهلة؟

ويمكن اشتقاق تساؤلات من هذا القبيل لتكون محل مدارسة، لاحقا ونكتفي هنا بهذه النماذج فقط.

هذا لا يعني أننا ننكر أن يكون لابن باديس هذا التأثير، بل إننا نؤكد تأثيره في حياته، ونزيد على ذلك أن أعماله قابلة لاستمرار التأثير وربما لأجيال لاحقة، ومن ثم نسجل بكل مرارة أسفنا على عدم الاهتمام بهذا الفكر المنير العميق، مما اضطر شباب بلادنا لاعتماد أفكار ومناهج أقل نضجًا وأكثر خطرًا من خارج دائرتنا الفكرية، وليست هذه أيضا نزعة شوفينية معاذ الله؛ وإنما هي ملاحظة جديرة بالاهتمام، وفي واقع الأمة

والمجتمع الجزائري اليوم الكثير مما يبرر هذا الأمر ويؤيد الوقوف في هذا الموقف.

ملاحظات ختامية: وفي الختام لا بد من الإشارة إلى مجموعة من الملاحظات الضرورية للتمكن من الحكم بإنصاف على عملنا هذا ووضعه في إطاره وحجمه، وحرصنا ليس على عملنا بقدر ما هو حرص على إنصاف من نكتب عنهم، فإنهم أعظم بكثير من أن يسعهم عمل مستعجل كهذا، بل هم بحاجة إلى وقفات أكثر تدبرًا وعمقًا وتمحيصًا لتسجيل ما لهم وما عليهم بتجرد وإنصاف، وعلى العموم فإننا نعتقد ما يلي:

أولاً: إنّ إسهامات ابن باديس في تجديد الفكر العقدي الإسلامي المعاصر على جانب كبير من العمق والأهمية، بما يجعلها تستجيب إلى حدّ كبير إلى تلك المتطلبات التي يضعها كثير من المفكرين المعاصرين المنظرين للتجديد كالشيخ الدكتور حسن الترابي، والدكتور عبد الحميد أوسلمان وغيرهم.

ثانيًا: عملنا هذا عبارة عن كشف عن وجهة الدراسة أكثر منه دراسة ونتمنى أن تيسر لنا الظروف مستقبلاً ما يسمح لنا بتطويره أكثر.

الهوامش

(1) تفسير ابن باديس. ص253.

(2) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات / منير شفيق. الكويت: دار القلم، 1986. ص.ص 39 - 61.

(3) ابن باديس حياته وآثاره / عمار طالبي. ط.2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م ج3، ص 332.

(4) العقائد الإسلامية / عبد الحميد بن باديس، تحقيق محمد الصالح رمضان. ط. 2. الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، 1966. ص.ص 16–17.

(*) ينبغي بيان أن الاستعمار ليس هو موجد هذه الطرق الصوفية كما يمكن أن يفهم من "اصطنع" وإنما استغلها فقط كما لا ينبغي تعميم هذه الحكم على كل الطرق.

(5) عبد الحميد بن باديس/ محمد فتحي عثمان. الكويت: دار القلم، 1987. ص 35.

(6) الإمام عبد الحميد بن باديس / محمود قاسم. ط.2. القاهرة: دار المعارف، 1979. ص 92.

(7) الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد/ زكي الميلاد. ص 69 وما بعدها.

(8) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار/ محمد البهي.

(9) موجز تاريخ تجديد الدين وحياته/ المودودي أبو الأعلى. ص.51؛ زكي الميلاد: ص.60.

(10) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر عن زكي الميلاد/ برهان غليون. [د.م]: الفكر الإسلامي، [د.ت]. ص.61.

(11) الدين والتجديد/ حسن الترابي. ص19. في زكي الميلاد. [د. م]: الفكر الإسلامي، [د.ت]. ص.ص 55 - 58.

(12) تجديد الفكر الإسلامي/ حسن الترابي. قسنطينة: دار الهداية، 1990م. ص 126.

(13) العقائد الإسلامية/ عبد الحميد بن باديس، رواية وتعليق محمد الصالح رمضان، رواية وتعليق محمد الصالح رمضان. مرازقة: مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر: بودواو وشركائهما، 1966. ص.129 - 130.

(14) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير/ الإمام عبد الحميد بن باديس. بيروت: دار الفكر، 1964. ص.158.

(15) عبد الحميد بن باديس مفسرًا/ حسن عبد الحميد سلوادي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988. ص.ص 76 – 77؛ العقائد الإسلامية / ابن باديس. ص92.

(16) العقائد الإسلامية / ابن باديس. ص92.

(17) نفس المرجع. ص 24 - 30.

(18) سورة الإسراء، الآية 37.

(19) تفسير ابن باديس/ ابن باديس. ص129– 130.

(20) نفس المرجع. ص130.

(21) المرجع السابق. ص131.

(22) نفس المرجع. ص 135.

(23) المرجع السابق. ص136.

(24) الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم/ رابح تركي. ص 202.

(25) تفسير ابن باديس / ابن باديس. ص 66.

(26) لأنه قسم العباد تبعًا للأخذ بالأسباب إلى أربعة أقسام هي:[1] مؤمن أخذ بالأسباب فهو سعيد في الدنيا والآخرة.[2] دهري تارك لها فهذا شقي فيهما.[3] مؤمن تارك للأسباب شقي في الدنيا وينجو بعد المحاسبة عليها في الآخرة.[4] دهري أخذ بالأسباب فهو سعيد في الدنيا هالك في الآخرة.

(27) التفسير /*ابن باديس. ص67.

(28) الإمام عبد الحميد بن باديس/ محمود قاسم. ص98.

(29) نفس المرجع. ص 98.

(30) سورة القمر/ آية: 49.

(31) سورة الأحزاب/ آية: 38.

(32) العقائد الإسلامية/ ابن باديس. ص90.

(33) المرجع السابق. ص94.

(34) المرجع السابق. ص104.

(35) سورة الزخرف/ آية: 20.

(36) العقائد الإسلامية/ ابن باديس, ص96.

(37) سورة النساء/ آية: 71.

(38) عبد الحميد بن باديس مفسرًا/ حسن عبد الحميد سلوادي. ص 75 - 76.

(39) عبد الحميد بن باديس: فلسفته وجهوده/ رابح تركي. ص.219.

(40) المرجع السابق. ص 51.

(41) لعله يتيسر لنا مستقبلاً الكتابة باستفاضة، واستقصاء لكل هذه القضايا وغيرها فيما لا يسمح به المجال الآن.

(42) من التقرير الأدبي للشيخ ابن باديس وجمعية التربية... البصائر/ ابن باديس ص4، ع.171.

(43) المرجع السابق، حسن عبد الرحمن سلوادي. ص.77.

(44) ابن باديس المفسر. سلوادي، م.س. ص 78

(45) م. س. سلوادي. ص80.

(46) م. س. سلوادي. ص81.

(47) البشير الإبراهيمي في العقائد الإسلامية لابن باديس. ص17.

(48) الشيخ البشير الإبراهيمي في المرجع السابق. ص 17.

الفكر السياسي عند عبد الحميد بن باديس -بين الإنصاف... والإجحاف... والاحتراف-

د.عبد الرزاق قسوم
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

سما بالجزائر من درك حضيضها الاستعماري، ومن هوة سقوطها في الجهل، والتخلف الفكري، فبوأها أعلى الدرجات بين الأمم، وجعل لها مكانا زكيا في تاريخ الشعوب المجاهدة، وبعثها من مرقدها، فإذا هي في ركب الحياة ناهضة، تعمل لإعلاء كلمة الله وإحياء كلمة الوطن.

لقد وهب نفسه، وعلمه للجزائر، فصار هو الجزائر كما قال عنه رفيق دربه في الجهاد الوطني[1].

إنه عبد الحميد بن باديس، هذا العالم الرباني الذي بعثه الله على رأس القرن العشرين، ليجدد للجزائر أمر دينها، ويخط بمنهجه طريقة إحياء دنياها...

عصامي، ذو شخصية طافحة بالإيمان الخالص، تفيض بحب الله والجزائر، فشلت أمامها كل المعايير النفسية، والاجتماعية في تحديد مقومات جوانب عظمتها، لأنها خرجت إلى الحياة على الفطرة، معدة للخير مستعدة للجهاد... حتى إذا لامست شعور الشعب الجزائري، ونفخت فيه من روحها، أصبح ناهضا متوثبا، عاقدا عزمه على الحياة.

وإن تعجب فعجب، من رجل معمم، لا يعرف غير الزي الجزائري لباسا، ولا يبغي عنه بديلا، كثيف اللحية، يمشي في وقار، زاهد في كل ملذات الحياة التي تربى عليها، وترف العيش الذي نشأ بين أحضانه، ولكنه يحمل بين جنبيه، روحا ثورية، تلتهب حماسا، وتنبض إيمانا، وتتقد وطنية، وتسيل رقة وحنانا للمستضعفين.

استهان بكل ما حوله، ومن حوله، فجعل لمنهجه شعارا دقيقا وعميقا هو: الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء، وبذلك الشعار لم يحن الجبين إلا لله، فعزف عن كل مآثر الجاه، ومغريات المناصب، ونذر نفسه في صومعة العلم

بالجامع الأخضر بقسنطينة، يقضي بياض يومه في تعليم الشباب، وسواد ليله في توعية الكبار بالوعظ والإرشاد.

كان ابن باديس كما قال عن نفسه مشغولا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب، وأنى لرجل مخلص يؤرقه الاستعمار بظلمه، والشعب الجزائري بطموحه المشروع، أنى له أن يشغله تأليف الكتب عن إحياء شعبه، وتخليص وطنه، فأخذ العهد على نفسه أن يعمل على إخراج وطنه من نفق الظلم، ومأزق التشويه والمسخ، فحقق الله ذلك على يديه، متعاونا مع ثلة من العلماء العاملين المخلصين تحت راية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لولاها لكانت جزائرنا، مثل جزائر "الواق واق".

إن هذا الرجل الذي كان أمة، والذي ارتبط اسمه بتاريخ الجزائر العربية المسلمة المجاهدة، هو الذي تغرينا سيرته القدوة بالدراسة والبحث... ولئن تبارى الدارسون، والباحثون من قبلنا في محاولة تبيان معالم شخصيته، وإبراز مختلف ميادين عَمَلِهِ، كالجانب العلمي، و الجانب التربوي، والجانب الاجتماعي، والجانب السياسي، فإن الأحكام الصادرة في حق بعض الجوانب ما تزال -من وجهة نظرنا- في حاجة إلى مزيد من التحقيق، والتدقيق، لذلك نعتقد، أن جانبا هاما من هذه الجوانب على الخصوص، ما يزال في حاجة أكثر إلى تعميق، وإحاطة وأن الأحكام الصادرة بحقه، تتوزع بين الإنصاف، والإجحاف، والاحتراف، وهو ما جعلنا نسهم ولو بكيفية متواضعة، في محاولة الإثراء هذه، علنا نكشف عن بعض جوانب الإجحاف في حق منهج نعمل على أن يتسم بالموضوعية، والنزاهة العلمية بعيدا عن كل تعصب أو انفعال أو ذاتية.

إن الفكر السياسي عند ابن باديس، هو الجامع المشترك الأعظم، الذي تفضي إليه كل المجالات الأخرى في عمله... ومن هنا فإن معالجته، لا تكاد تنفصل عن باقي الميادين وهو ما يدفعنا إلى تخصيص هذه الدراسة في مجلة علمية من أبرز خصائصها التحلي بالموضوعية العلمية.

1- تعريف الفكر السياسي عند ابن باديس:

لعل من مميزات الفكر السياسي عند عبد الحميد بن باديس اتصافه بمجموعة من التعاريف، تتفادى القوالب الجاهزة المتعارف عليها لدى فلاسفة الفكر السياسي في الشرق والغرب على حد سواء، فإذا كان الفكر السياسي عند معظم الباحثين، يتجه به أصحابه إلى استنباط نظريات سياسية، تقدم لمحك التطبيق قصد التأكد من مدى صلاحيتها لذلك، وخاصة في مجتمعات استكملت هياكل بنائها السياسي، لتكون هذه النظريات تتويجا لها، فإن الفكر السياسي عند عالمنا، تختلف مكونات عناصره؛ بفعل عوامل

المكان، والزمان، والإنسان. ذلك أن المصدر الرئيسي لتكوين الفكر السياسي عند ابن باديس، يبقى هو الجزائر بخصائصها، وخصوصياتها.

ففي جزائر تعاني من احتلال الأرض، ومحاولات تضييع الفرض، يصبح البحث عن فكر سياسي لها، ذا دلالة خاصة... لذلك جاء الفكر السياسي كما صوره ابن باديس، يعتمد على دعامتين اثنتين، أولاهما الدعامة الإسلامية، التي منها يستوحي المكونات، كمفهوم السلطة وما يتبعها من مفاهيم الشورى، والعدل، والسيادة والوطنية، ضمن المنظور الإسلامي.

أما الدعامة الثانية فهي الدعامة المحلية، ونعني بها الدعامة الجزائرية وفقا لمتطلبات إحيائها، وتخليصها من الأخطبوط الاستعماري الذي فاء بكلكله عليها.

من هنا فلا عجب أن نجد أن ابن باديس يبحث له عن متكأ -غير سياسي- يعتمد عليه وهو الدين [كما يفهمه الاستعمار] يوظف الإسلام لتمرير الخطاب السياسي المنشود، وذلك حتى يبقى وفيا -كعالم دين، وكرئيس لجمعية العلماء- للقوانين التي بموجبها سمح له بالعمل التنظيمي العام وهو قانون الجمعيات الصادر عام 1905م.

كما أن ابن باديس يغرف من ينبوع الدين الإسلامي ليصوغ معالم فكره السياسي، ويستوحي منه مقومه الأساسي لبناء المجتمع الإسلامي الصالح، وهو في هذا المنحى لا يحيد عن موقف العلماء المسلمين عموما في اعتماده على الكتاب والسنة للتدليل على شرعية، وطريقة بناء المجتمع الإسلامي الأفضل. والآيات كثيرة في ذلك وهي التي استند عليها العلماء ومنهم ابن باديس، ومنها قوله تعالى: ﴿والله يعلم أعمالكم، ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم، والصابرين ونبلو أخباركم﴾[2] فالعالم العامل بالقرآن، هو الذي يضع مثل هذه الآية نبراسا أمامه، في أي عمل يقوم به، لإصلاح المجتمع، ما دام هذا العمل سيعرض على الله، بعد أن يخضع لامتحان عسير به يتميز المجاهد، والصابر، من غيرهما، وذلك ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها، وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون﴾[3].

ومن الآيات في هذا السياق أيضا قوله تعالى: ﴿ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع، وبيع، وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم

الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز﴾[4] هذه الآيات وغيرها كثير، تضاف إلى أحاديث كثيرة مثل «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم» وقوله عليه السلام: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»...الخ وهي كما نلاحظ تحث العلماء على الخصوص، بضرورة العمل من أجل إصلاح المجتمع، وإقامة هياكله على أسس إسلامية...

إن هذا الإطار الإسلامي القانوني، هو الذي وظفه ابن باديس ليجدد في ضوئه العمل الفردي، والجماعي للوطن الجزائري المسلم.

ولقد أخضع شيخنا هذا الواقع الجزائري للتحليل والتأمل، فتكون لديه -في ذلك- عاملان رئيسيان هما عامل التحدي ممثلا في الاحتلال بكل ما يحتويه من ظلم، وتجهيل، وتكفير، وتفقير، وتكبيل للحريات، وعامل الاستجابة ممثلا في طريقة الرد على ذلك التحدي الخطير الذي يتطلب أن تكون الاستجابة قوية من حيث جماعية عملها، وحسن تنظيم صفوفها، وتحديث وسائل مقاومتها. ولقد أمكن بفضل ذلك، استلهام منهج باديسي خاص يتميز بالشمولية أولا، من حيث الإحاطة بسبل معالجة مختلف مظاهر المحنة الجزائرية، وبالمرحلية من حيث تحديد الأهداف، وطريقة التنظيم المجتمعي، ووضع البنى السياسية الداخلية، وإيجاد الأطر التنظيمية السليمة، للتصدي للعمل السياسي الخارجي.

فمن حيث الشمولية، نلاحظ أن أعراض المحنة الجزائرية، تتخذ مظاهر شتى، بعضها نجده في الشتات التنظيمي للأحزاب، والجمعيات والزوايا، فكان التصدي لذلك على صعيدين الصعيد الخلقي، وهو محاربة كل ما يفسد على الناس عقولهم، أو يضيع أموالهم، كالخمر، والميسر، والبطالة، والفجور، وعلى الصعيد العقلي كل ما يضعف العقل الفردي والجماعي، كالجهل، والجمود، والدجل، والخرافة، وكل أنواع التضليل باسم الدين أو باسم السياسة، حتى يكون الجزائريون محترمين من أنفسهم، ومن غيرهم، يفيدون، ويستفيدون، ويعرفون كيف يسوسون وكيف يساسون.

كما أن مظاهر الأزمة الجزائرية تجلت أيضا في فئات حيوية من المجتمع الجزائري ومنها على الخصوص فئة الشباب، وفئة المرأة، وكل عمل سياسي بناء، لا يأخذ بعين الاعتبار هاتين الفئتين، لاحظ له في النجاح.

لقد وعى ابن باديس إذن -كطبيب روحي واجتماعي- أسباب الداء في المجتمع، فعمد إلى تشخيص الأمراض، ووصف الأدوية فكان فكره السياسي، فكرا واقعيا، يأخذ بعين الاعتبار عامل

الشباب، ليقوم بصياغة عقله في بوتقة الدين والوطنية، حتى إذا أعاد بناء هيكله، جاء بناء صلبا، لا عوج فيه، ولا أمتا.

ماذا فعل ابن باديس بالشباب إذن؟ لقد شخص داءه عندما أعلن: «ولقد كان هذا العبد يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريبا من الفناء، ليست له مدارس تعلمه، وليس له رجال يدافعون عنه، ويموتون عليه... وكان أبناؤه -يومئذ- لا يذهبون إلا للمدارس الأجنبية التي لا تعطيهم -غالبا- من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم، ولغتهم، وقوميتهم وقد ينكرونها».

إن خطورة التحدي، قد قابلتها خطورة الاستجابة الباديسية، فكان التركيز على الشباب في نطاق تكوينه السياسي بمختلف الوسائل، التعليم، الإعلام، الرياضة، الكشافة، بل وحتى الموسيقى، ليكون التوازن في شخصية الشاب الجزائري.

لا غرو إذن أن يخصص الشيخ عبد الحميد بن باديس افتتاحية مجلة الشهاب[5] للشباب، ومما جاء فيها: «أعلن الشهاب من أول يومه، والمنتقد -الشهيد- قبله أنه كان لسان الشباب الناهض في القطر الجزائري الذي أوحى إليه بكل الاهتمام والعناية آنذاك».

ولم كل هذا التركيز على الشباب لأن الواقع السياسي كان مأساويا بحق ولم يكن يومذاك من شباب إلا شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته، وتاريخه، ومجده، وقبح له دينه وقومه، وقطع له من كل شيء الا منه أمله، وحقره في نفسه تحقيرا. وإلا شباب جاهل أكلته الحانات، والمقاهي، والشوارع[6].

من هنا جاءت صرخة ابن باديس في الشباب:

يا نشء أنت رجاؤنا
وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها
وخض الخطوب ولا تهب

ولكي يأخذ الشباب سلاحه الحاسم للحياة الجزائرية أنشأ له باديس، الفرقة الرياضية، والجمعية الكشفية، والفرقة الموسيقية، وذلك حتى يكون شباب الجزائر المعد للحياة متكامل البناء، قوي الشخصية ماديا وأدبيا.

إنها فلسفة سياسية علمية، هذه التي صاغ ابن باديس مكوناتها، ووضع مهمة تنفيذها على الشباب من العلميين والرياضيين، والكشفيين، في محاولة لجمع كل فئات الشباب تحت راية الفكر السياسي، الجزائري الانتماء، العربي الثقافة، الإسلامي الروح.

ولم يكتفِ ابن باديس في إعداده هذا الشباب، بهذه العوامل التنظيمية، بل إنه كان يتجاوزها إلى ما هو أخطر كما حكى بعض تلامذته؛ فقد كان يستجوب الشباب الوافد إليه عن شيء هام، وهو ما إذا كان قد أدى الخدمة العسكرية عند فرنسا أم لا؟ فإذا وجد من أداها، يوصيه بشيء واحد: «إياك أن تضيع ما تعلمته من استعمال السلاح فسيأتي يوم تحتاج الجزائر فيه إليك»، وكذلك أجاب عن سؤال أحد تلاميذه ذات يوم: «كيف يكون خلاصنا من فرنسا يا سيدي؟» فأجابه رحمه الله: «من هناك يكون الخلاص وأشار بيده إلى الجبال».

لقد صدقت فراسة الشيخ المؤمن الذي كان يرى بنور الله، وتحققت معالم فكره السياسي [فمن جبالنا طلع صوت الأحرار ينادينا للاستقلال].

وما فعله ابن باديس بالنسبة للشباب فعل ما يشبهه بالنسبة للمرأة، إذ اعتنى بتعليمها، وتنظيمها، وتوعيتها، إيمانا منه بأن أي فكر سياسي سليم، لن يؤتي ثمرته الطيبة ما لم تشارك المرأة في صنعه، وبذلك أقام الشيخ بناء المجتمع الجزائري على دعامتين أساسيتين هما الشباب، والمرأة؛ الشباب المتعلم، والمرأة الواعية.

أ. التنظيم السياسي الداخلي: شعار المقاومة والتنظيم هو ما يمكن اعتباره الخاصية الرئيسية للفكر السياسي عند ابن باديس. ولقد تجلت المقاومة في كشف المضللين باسم الدين، والمرتزقة باسم السياسة.

فالمرتزقة باسم السياسة، هم -في نظر الشيخ باديس- هؤلاء النواب المحليون، والأعيان، وكبار المتوظفين بهذه البلاد الذين يدعون التكلم باسم الأمة الجزائرية المسلمة فيقولون بأن هذه الأمة الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا، ولا أمل لها في تحقيق هذه الرغبة إلا بأن تمد فرنسا يدها بكل سرعة، تتلقى جميع ما يحول دون تحقيق هذا الاندماج التام[7].

ومضى الشيخ باديس في تحليله لواقع الفكر السياسي في الجزائر فيضيف: «بل لقد قال أحد النواب التائهين أنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر، وأخيرا أشرقت عليه أنوار التجلي فإذا به يصيح فرنسا هي أنا»[8].

ويعلق الشيخ باديس على هذا الانحراف السياسي لدى بعض المحسوبين على الجزائر

فيقول: «حقا إن كل شيء يرتقي في هذا العالم ويتطور، حتى التصوف، فبالأمس كان يقول أحد المتصوفة:

فتشت عليك يا الله

فوجدت روحي أنا الله

واليوم يقول المتصوف في السياسة:

فتشت عليك يا فرنسا

فوجدت روحي أنا فرنسا

فمن ذا الذي يستطيع -بعد اليوم- أن ينكر قدرة الجزائري العصري على التصور والاختراع؟»[9]

ثم يخلع الشيخ باديس لباس السخرية والتهكم من المضللين باسم الدين وباسم السياسة من متصوفة الدين، ومتصوفة السياسة، ليقول: «لا يا سادة نحن نتكلم باسم قسم عظيم من الأمة بل ندعي أننا نتكلم باسم أغلبية الأمة، فنقول لكم ولكل من يريد أن يسمعنا ولكل من يجب عليه أن يسمعنا... إنكم من هذه الناحية لا تمثلوننا، ولا تتكلمون باسمنا، ولا تعبرون عن شعورنا وإحساسنا» إن الهوة سحيقة وعميقة إذن بين فكر ابن باديس السياسي، وفكر النواب، والأعيان، والمتوظفين، ومن وصفهم «بمتصوفة الدين، ومتصوفة السياسة» فإذا كان هؤلاء يقيمون فكرهم السياسي على اعتبار الجزائر أمة فرنسية... وأن لا وجود للقومية الجزائرية في بطون التاريخ، فإن الفكر السياسي الباديسي يقوم على تهافت هذه الأطروحة التي لا تستند إلى أي دليل تاريخي، لأن الواقع يرفضها «إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ، وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة، متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها... وبكلمة فصيحة، صريحة: إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا نريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت»[10].

لم يقتصر الفكر السياسي الباديسي على التصدي لمتصوفة السياسة بكلمة صريحة كالتي أوردنا، بل كانت له مواقف جريئة مع تنظيمات كل من متصوفة الدين، ومتصوفة السياسة، ممثلة في الجمعيات، والزوايا، والأحزاب.

وسر المعركة التي خاضها الشيخ عبد الحميد ضد هذه التنظيمات يكمن في تفشي ظاهرة البدع، والخرافات وتقديس القباب والأضرحة، مما يعتبر انحرافا في دور هذه الزوايا الإسلامي الجهادي، التي عرفت بمقاومتها للاحتلال، ورفعها لراية الجهاد خلال القرن التاسع عشر الميلادي. «فمعظم الثورات التي اندلعت في

مختلف أنحاء الوطن كانت تقوم دائما بوحي شيوخ الزوايا، بدءا بثورة الأمير عبد القادر الجزائري الذي كان واحدا من زعماء الطريقة القادرية، ومرورا بثورة الشيخ بوعمامة والشيخ المقراني، ولالا فاطمة نسومر، والشيخ الحداد وغيرهم، وكلهم ينتمون إلى زوايا صوفية معينة.

انطلاقا من هذا التقدير لدور الزوايا التاريخي، عزّ على الشيخ باديس أن يرى بعض هذه المؤسسات الدينية المقدسة، تسقط في دور العمالة للاستعمار «وهكذا تحولت الزوايا الجزائرية إلى خدمة الاستعمار من جهة، والاحتفاظ بامتيازاتها الاجتماعية من جهة أخرى، ولم تعد لها غاية إلا الحفاظ على نفوذها، وشهرتها، والاهتمام بجيوش الفقراء المنتشرين في المساجد والزوايا، وبإصلاح حالهم»[11].

لذلك وجدنا الشيخ باديس يؤكد على أسباب محاربة حركته للطرقية فيقول: «حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها –علم الله– من بلاء من الداخل ومن الخارج، فعملنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب وقد بلغنا غايتنا والحمد لله، وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليها... ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها لنعمل معا في ميادين الحياة، على شريطة واحدة هي: أن لا يكونوا آلة مسخّرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم»[12].

إن الفيصل بين المنهج السياسي الإصلاحي الباديسي، والمنهج الطرقي، هو الاستقلالية عن الاستعمار، والسمو عن العمالة للعدو المحتال، حتى يكون اللقاء المشترك على الصعيد الجامع وهو صعيد العمل الوطني من أجل الخلاص.

ب- التنظيم السياسي الخارجي: إن المحلل للفكر السياسي الباديسي، يجده يؤكد على دعامتين هامتين هنا أيضا هما: تلاحم الجبهة الداخلية وفق مبادئ الوطنية والإصلاح العقائدي والديني، كما جسدته جمعية العلماء، بالقضاء على عوامل التخلف، والجهل، والجمود، والتضليل باسم الدين، والعمالة للأجنبيين، بتوحيد كافة الفئات الاجتماعية، من شباب ونساء، وعمال ...الخ، ثم إبراز ذلك كله في شكل تنظيم سياسي خارجي يحسن تقديم وجه الجزائر، عاكسا تاريخها العريق، ومشخصا داءها العميق، ومترجما طموحها الدقيق.

وكان لا بد لتحقيق هذه الأهداف من العناية بعاملين رئيسيين هما: الإعلام، والتنظيم السياسي للأحزاب.

1- الإعلام الباديسي: ما أبرع ابن باديس حين اهتدى في تدعيم فكره السياسي إلى وسيلة

الإعلام، فالإعلام الباديسي، على ضعف إمكانياته المادية، كان سلاحا فعالا، لعب دورا أساسيا في بلورة مطالب جمعية العلماء، وفي بث الوعي الوطني لدى مختلف فئات الشعب، وفي إيصال صوت المعذبين إلى العالم، عما يعانونه من بطش الاستعمار ومن محاولات المسخ للشخصية، والطمس للهوية، والتزييف للمطالب الشرعية.

ولقد أبلى الإعلام الباديسي البلاء الحسن في الصمود أمام شتى المكائد التي كان ينسجها العدو بالتعاون مع بعض السذج أو العملاء من بني جلدتنا، بالتعطيل تارة، أو التنكيل تارة أخرى، ولكن كلما عطلت صحيفة، قامت أختها بتعويضها... فكان «"المنتقد" و"الشهاب" و"الشريعة" و"السنة النبوية" و"الصراط السوي" و"البصائر" أخيرا»[13]، وكلها دخلت التاريخ كمنابر لإيصال الصوت الباطني المكبوت.

فلا غرو إذن أن تجد «أن مقاومة ابن باديس السياسية تتجلى في مواقف مختلفة [كان يبرزها قلمه] فقد كان ينتقد، ويعلق على معظم الخطب السياسية التي تصدر عن الحكام العامين، أو عن رؤساء الحكومات أو رؤساء الجمهورية أو النواب، ويرد عليها سلبا أو إيجابا»[14].

ولعل اللافت للنظر في فكر ابن باديس السياسي، هو المبالغة في الحذر والحيطة فيما يكتبه العالم المصلح، وذلك حفاظا على الهيئة التي أسلمت له قيادة أمورها، وحفظا على المشروع الوطني الكبير المؤتمن عليه من وأده في المهد، لذلك تتخذ كتاباته في بعض الأحيان نوعا من الازدواجية في الموقف، من شأنه أن يربك الدارس في الحكم، ولعل هذا ما أدى ببعض الباحثين، ولا سيما السياسيين منهم إلى اتهام ابن باديس بالاتجاه الاندماجي، أو على الأقل المسالم لفرنسا.

ولقد كان ابن باديس صريحا في تحديده لمهام الإعلام الإصلاحي الذي يشرف عليه، لذلك نجده في إحدى كتاباته الاحتجاجية الموجهة إلى الحكومة الفرنسية ضد تكرار تعطيل صحفه التي تكفلت بتبليغ خطاب الإصلاح والوطنية في الجزائر يشرح للحكومة الفرنسية مبادئ هذا الإعلام وأهدافه، ومقاصده، فيبين أن مشروعه يقوم على المبادئ التالية:

1- المبادئ الديمقراطية التي تنادي بها فرنسا، وتتشدق بالدفاع عنها، والتي تكفل حرية الصحافة.

2- المساواة في التمتع بالحقوق المكفولة للفرنسيين وضرورة استفادة الجزائريين منها، ما داموا يمثلون مستعمرة فرنسية.

3- اعتبار ابن باديس نفسه مدافعا عن حقوق الجزائريين بحكم المسؤولية التي وضعها

ا لله على عاتقه كعالم، رسالته قيادة الأمة لما فيه الخير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وقوفه في وجه المستوطنين الفرنسيين، وحماية المبادئ الفرنسية نفسها من السلوك المشين لهؤلاء المستوطنين.

4- رفض أية وصاية للأحزاب الفرنسية، والإدارة الاستعمارية في الجزائر، على الإعلام الوطني الإصلاحي، لاستقلالية هذا الإعلام في استلهامه مبادئه من مصالح شعبه فقط[15].

وأيا كانت أساليب التقية التي نسجلها لابن باديس في هذه المواقف، فإن الموقع الذي كانت فيه الحركة الجزائرية آنذاك، وغطرسة الإدارة الفرنسية المستعمرة، ودوسها على كل مبادئ فرنسا نفسها، يجعل الباحث للفكر السياسي عند الشيخ، يتفهم الظروف التي أملت مثل هذه المرونة.

لكن قراءة ما بين السطور في الكتابات الباديسية، تكشف دون عناء المغزى العميق الكامن خلف هذه السطور، في التنفيس عن روح ثورة متأججة هدفها البعيد تحقيق الخلاص، والتحرير من الاستعمار الفرنسي.

ولئن وجد من الدارسين من يعيب على الشيخ عبد الحميد أنه لم يدرج مطلب "الاستقلال الوطني" ضمن مشروعه السياسي، فإن مثل هذا الحكم، سرعان ما يتهافت، إذا عرض على محك الواقع السياسي آنذاك.

فابن باديس قد أعلن منذ يوم خروجه للعمل الوطني، التزامه بمجموعة من الأطر "القانونية" السائدة ومنها:

1- أنه ليس زعيم حزب سياسي هدفه خوض الانتخابات، وتعبئة الجماهير للعمل السياسي، فذلك له نظام آخر خاص، وتحكمه معطيات أخرى، تتكفل بها أحزاب ذات توجه سياسي محض.

2- إن تأسيس جمعية العلماء، يخضع لقانون الجمعيات غير السياسية التي يحكمها قانون 1905، والذي تبعدها أحكامه عن أي عمل سياسي.

3- أن طبيعة الموقع الذي يتسم به ابن باديس وصحبه جعلهم يتخذون استراتيجية سياسية غير معلنة، وهي التكفل بالإصلاح الديني، والإصلاح العقدي، وتوعية الإنسان الجزائري بانتمائه العربي الإسلامي، ضمن الشخصية الوطنية التي هي ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولو أرادت.

ولنا أن ندرك أبعاد هذا الاختيار في تحقيقه، وما يقود إليه من نزعة استقلالية في الدين والسياسة معا.

من هنا كان "التمرد" على القوانين المعلنة من جانب الشيخ ابن باديس في السلوك السياسي في جميع الكتابات، والخطب، والأعمال التنظيمية المنجزة.

ولقد كان الاستعمار الفرنسي أذكى من هؤلاء المجحفين في الحكم على الفكر الباديسي السياسي، والفضل ما شهدت به الأعداء كما يقولون.

فقد تفطن الاستعمار للأبعاد الخطيرة التي يحتويها عمل جمعية العلماء، بالرغم من كل المسوح السلمية التي كانت تبدو بها، فتصدى لإعلامها بالتعطيل، ولمدارسها بالغلق والتنكيل، ولرجالها بالسجن والنفي والتشريد... فهل كان الاستعمار غبيا -إلى هذا الحد- عندما صبّ جام غضبه على العلماء، واعتبرهم أعدى أعدائه في الجزائر؟ وهل من قبيل الصدفة أن يقول أحد الكتاب الفرنسيين وهو إيميل فليكس غوتيه (EMIL FELIX GAUTHIER) يوم موت عبد الحميد بن باديس: «الآن خلصت الجزائر لفرنسا».

ألم تكن في الجزائر آنذاك أحزاب سياسية وزعماء يرفعون شعار الوطنية، والمطالبة بالاستقلال؟ لماذا لم يحسب لهم حساب بعد موت ابن باديس؟ إن التاريخ وحده هو الكفيل بالإجابة عن مثل هذا التساؤل.

2- التنظيم السياسي الأحزاب: أعلن رئيس جمعية العلماء من أول بدء تأسيسها، أن موقف الجمعية من الأحزاب الجزائرية، موقف يقوم على التعاون لتحقيق الهدف المشترك، ولكنه تعاون لا يخضع للولاء أو الانتماء «فليس للجمعية إذن من نسبة إلا إلى الإسلام، وبالإسلام وحده تبقى سائرة في طريق سعادة الجزائر، والبلوغ بها -إن شاء الله- إلى أعلى درجات الكمال، فنحن نعترف بالجميل لكل من يؤيدنا».

ومهما حاول ابن باديس حجب الوجه السياسي لحركته إلا أن التحديات والظروف الاستعمارية القاهرة، قد اضطرته إلى خوضها تحت عناوين مختلفة، وأهمها: ((التشكيلة السياسية المستقلة)) وإن هذا العمل السياسي هو الذي أملى على الحركة الباديسية، «القيام بعمل جماعي مع مختلف التيارات السياسية التنفيذية التي تشمل العناصر الاشتراكية، والشيوعية ومع الحزب الوطني»[16].

وتعتبر الفترة الممتدة ما بين 1935-1940، من أخصب مراحل العمل السياسي الباديسي في مقاومته للاستعمار الفرنسي، فقد تميزت هذه الفترة ببروز مقومات فكر سياسي ثوري استقلالي، وحتى ما كان يعبر عنه بالرمزية، والإشارة، والكناية، أصبح جليا في كتابات

الشيخ، مثل: «الوطن، والوطنية، والقومية، والحرية، والاستقلال، والوحدة المغربية، والعلم، والسياسة، كما تعتبر المرحلة التي غير فيها ابن باديس لهجته تجاه الاستعمار»[17].

ما أبعد البون بين ما كان يهابه ابن باديس في بداية الثلاثينات من المطالبة بالاستقلال علنا، وبين جعله الآن حقا مشروعا للجزائريين شأنهم في ذلك شأن كل شعوب العالم.

ففي مقاله المنشور تعقيبا على كلمته الصريحة جوابا عن خصومه الموالين للسلطة الفرنسية يقول: «لكن خصومنا أرادوا أن يفهموا من كلامنا أننا نريد الاستقلال، ورأوا أنهم يحرجوننا إذا وضعوا البحث على بساط الاستقلال، حتى إذا زلّ بنا القدم فوق هذا البساط الأملس، استنزلوا علينا نقمة الحكومة، وطلبوا أن نعامل معاملة الثائرين المهيجين، وأن نذهب ضحية قوانين روني وما سبقها»[18].

يتصدى الشيخ لهذه الأطروحة المغالطة، بصراحة كاملة، ويعلنها صرخة مدوية في وجوه هؤلاء الكائدين فيقول: «لكن خابت آمالهم، فنحن قوم لا نتأخر في الخوض في مثل هذه الميادين، وأنهم لا يزعجوننا إن جرونا للبحث في مسألة الاستقلال»[19].

كيف ذلك؟ هنا يكشف ابن باديس عن فكره السياسي الاستقلالي الواضح، ويعلن دونما مواربة: «إن الاستقلال حق طبيعي لكل أمّة من أمم الدنيا، وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم، والمنعة والحضارة، ولسنا من الذين يدّعون علم الغيب مع الله، ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد»[20].

ويمضي الشيخ في إفحامه لتجار الاستقلال، والمزايدين على الحركة الإصلاحية الوطنية فيقول: «وليس من العسير، بل إنه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي، وتتغير فيه السياسة الاستعمارية عامة والفرنسية خاصة، وتسلك فرنسا مع الجزائر مسلك انجلترا مع أستراليا، وكندا، واتحاد جنوب إفريقيا، وتصبح الجزائر مستقلة استقلالا واسعا، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر»[21].

ويعمد زعيم الحركة الوطنية الإصلاحية إلى الجهر بموقفه من الاستقلال، وإن كان يلقي فيه بورد -كذر للرماد في العيون- نحو فرنسا، ولكنه يصيح قائلا: «هذا هو الاستقلالّ الذي نتصوره، لا الاستقلال الذي يتصوره خصومنا المجرمون، استقلال النار والدماء... وهذا هو الاستقلال الذي نستطيع أن نحرز عليه مع الوقت بإعانة فرنسا وإرادتها، وإننا لا نخشاه، ولا نخشى البحث فيه»[22].

إن هذه اللغة هي التي تصامت فرنسا عن سماعها، والتي عناها شاعر كمفدي زكرياء حين قال:

لم يكن يصغى لنا لما نطقنا

فاتخذنا رنة البارود وزنا

وعزفنا نغمة الرشاش لحنا

وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

هكذا تتجلى مواقف باديس في فكره السياسي، وهو بذلك يدحض حجج المجحفين الغامطين لحقوقه التاريخية، ولعل هؤلاء هم الذين عناهم عندما تحداهم بقوله: «وبعد، فإننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها عن علم وبصيرة، وتمسكًا بما هو مناسب لنظريتنا... وما كنا لنجد هذا كله، إلا فيما تفرغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة وأنفعها للإنسانية عامة... ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهرا، ولضربنا فيه المثل بما عرف عنا من ثباتنا وتضحيتنا، ولقدنا الأمة كلها للمطالبة بحقوقها ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها، وأن نبلغ من نفوسنا إلى أقصى غايات التأثير عليها، فإن مما نعلمه، ولا يخفى على غيرنا أن القائد الذي يقول للأمة: (إنك مظلومة في حقوقك وأني أريد إيصالك إليها) يجد منها ما لا يجده من يقول لها (إنك ضالة عن أصول دينك وإنني أريد هدايتك)».

لقد ارتقى الشيخ عبد الحميد المركب الأصعب وهو مركب الإصلاح الديني، لأنه يتصل بترويض العقول، وتطهير القلوب، وتدريب الجوارح، وهي أصعب الأمور بالنسبة للإنسان. ومن هنا يصح القول بأن كل عالم عامل، نذر نفسه لخدمة وطنه وأمته هو سياسي استقلالي بالقوة والفعل، ولكن ليس كل سياسي عالما، لا بالقوة ولا بالفعل، ومن هنا يأتي الفرق بين السياسة كما يتصورها ويطبقها العالم، والسياسة كما يتصورها، ويمارسها المحترف للحزبية.

وفي هذا الإطار ينبغي إدراج اقتحام الشيخ باديس للسياسة، بقبوله المشاركة في المؤتمر الإسلامي الجزائري... ولقد كانت هذه المشاركة محل نقاش حاد وطويل... فالمنصفون الذين درسوا الواقع الجزائري بكل إيجابياته وسلبياته، وجدوا فيما أقدم عليه الشيخ عبد الحميد من المشاركة، سياسة استراتيجية بالغة الأهمية، لأنها محاولة لتوحيد صف الهيئات السياسية الجزائرية على قاعدة المطالب الوطنية المشروعة، التي تسلم بذاتية الجزائر على أساس من الأصالة العربية والإسلامية، ومن الاعتراف بالاستعمال للغة العربية، وفصل المساجد عن فرنسا بأوقافها، واستقلالية القضاء بإسناده إلى هيئة علمية إسلامية ،الخ، وإن في هذا –لو تحقق– لاعترافا

بنوع من الاستقلال الذاتي للجزائر، في نطاق المرحلية التي قلنا بأنها من خصوصيات الفكر السياسي عند ابن باديس.

أما المجحفون والمرجفون من الباحثين، فقد وجدوا في مشاركة باديس في المؤتمر الجزائري الإسلامي العام، انحرافا عن الخط الديني للجمعية، أو تقزيما للمطالب الوطنية... وإذا كان هذا الطرح صحيحا، فكيف رضيت الأمة الجزائرية به، ورفضه الاستعمار؟ ألم يكن الأحرى بفرنسا أن تقبل بهذه المطالب ما دامت لا تمس بهذا السيادة الفرنسية بالجزائر، لعدم تضمن المطالب، المطالبة بالاستقلال الوطني؟

لقد أدركت فرنسا أن هذه المطالب لو تحققت، لفتحت الباب، وبأسرع وقت ممكن نحو المطالب الكبرى، وأهمها الاستقلال الوطني، لذلك قابلت كل مطالب المؤتمر الجزائري الإسلامي العام، بالرفض المطلق.

كما أن الحركة الوطنية الإصلاحية، كانت تدرك هي الأخرى أن هذه مجرد فرصة لاختبار مدى استعداد فرنسا المستعمرة، لتلبية المطالب الجزائرية، لذلك علق باديس على هذا الحدث السياسي التاريخي، بأنه كان وسيلة لنقل القضية الجزائرية من محليتها الضيقة، إلى نطاق عالمي أشمل، شمل الدوائر الفرنسية الرسمية والشعبية، وشمل وسائل الإعلام العالمية الأخرى... ويؤكد الشيخ على هذه الحقيقة بقوله: «ولقد كدت تكون -أيها الجزائري التاريخي القويم والمسلم الصميم- مجهولا عندهم تمام الجهل، ولكن بأعمالك العظيمة، وبما قام به الوفد، صرت معلوما لدى من يعرف الحق، ويحترم الكريم، وينصف المظلوم»[23].

ويضيف الشيخ في هذا السياق، لإقامة الحجة على المجحفين والمحترفين للحزبية، قوله: «أيها الشعب، إنك بعملك العظيم الشريف، برهنت على أنك شعب متعشق للحرية، وهائم بها، تلك الحرية التي ما فارقت قلوبنا منذ كنا نحن الحاملين للوائها، وسنعرف في المستقبل كيف نعمل لها، وكيف نحيا ونموت لأجلها»[24].

إن مثل هذا العهد لا يصدر إلا عن فكر آمن بأن قضية الحرية والاستقلال، هي قضية حياة أو موت بالنسبة إليه، وإن مجرد هذه المطالب إن هي إلا فرصة واختبار للنوايا «إننا مددنا -إلى الحكومة الفرنسية- أيدينا وفتحنا قلوبنا، فإن مدت إلينا يدها، وملأت بالحب قلوبنا، فهو المراد، وإن ضيعت فرنسا فرصتها هذه فإننا نقبض أيدينا، ونغلق قلوبنا، فلا نفتحها إلى الأبد»[25].

وقد ضيعت فرنسا -بالفعل- فرصتها إلى الأبد، وكانت النتائج مع الجزائر، وغير الجزائر، ما سجله التاريخ عليها من هزائم عسكرية،

وسياسية في جهاد نوفمبر، وفي هزيمة ديان بيان فو، والبقية تأتي.

2- أصول الفكر السياسي عند ابن باديس:

إن المتأمل في مكونات الأصول الفكرية السياسية عند الشيخ عبد الحميد بن باديس، ليدهشه هذا التمازج العجيب في صياغة نظريته، بين الينبوع الإسلامي كما تمثله الأصول الثلاثة عشر للحكم المستوحاة من خطبة أبي بكر الصديق في السقيفة، والينبوع الاجتماعي كما يحدده ابن خلدون في تقسيمه لأطوار الدولة، وبين العامل العلماني في ممارسة الحكم كما تجسده تجربة مصطفى كمال أتاتورك في تركيا.

ففي بسطه لنظريته السياسية في الحكم، يتخذ ابن باديس خطبة أبي بكر الصديق بعد مبايعته، فيجعلها قاعدة كل حكم صحيح، ليستخلص منها أصول الولاية في الإسلام، ويجمل هذه الأصول في ثلاثة عشر أصلا هي:

1 ـ أن الأمة هيَ صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها [إني وليت عليكم].

2 ـ الكفاءة والمقدرة، قبل الخيرية في السلوك الشخصي والتقوى [ولست بخيركم].

3 ـ تولي الولاية، لا يمنح الحاكم أفضليته على الأمة، وإنما الخيرية تنال بالسلوك والأعمال.

4 ـ حق الأمة في مراقبة أولي الأمر، ما دامت هي مصدر سلطتهم.

5 ـ حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا ثبتت استقامته [إن رأيتموني على حق فأعينوني].

6 ـ حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه [إن رأيتموني على باطل فسددوني].

7 ـ حق الأمة في مناقشة أولي الأمر وفي محاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم.

8 ـ على من تولى أمرا من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على بصيرة [أطيعوني ما أطعت الله فيكم].

9 ـ لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدها.

10 ـ الناس جميعا سواسية أمام القانون لا فرق بين قويهم وضعيفهم.

11 ـ صون الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات.

12 ـ حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق [ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه].

13 ـ شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة[26].

إن هذه الأصول هي التي جعلت ابن باديس يقارن بين الملك النبوي والملك البشري في علاقتهما بالمجتمع الذي يتوليان رعايته، وصيانته.

ولذا كان من خصائص الملك النبوي، في المنظور الباديسي: الالتزام بالحق ونصرته حيثما كان بإقامة العدل في القول والحكم والشهادة بين جميع الناس المعادين والموالين، وبالوفاء بالعقود والعهود بين الأفراد والجماعات، ومن طبيعته أيضا بث الخير بين الناس، بنشر الهداية والإحسان دون تمييز بين الأجناس والألوان...الخ، فإن الملك البشري على العكس من ذلك تميزه نقائص وعيوب تتمثل في تفشي الاستبداد في الحكم وما يتبعه من مظالم وأنانية واغتصاب لحقوق الرعية...الخ.

ولذلك يرى ابن باديس أن الملك البشري يصنف إلى صنفين: [1] صنف عادل يحق الحق ويسهر على مصالح الرعية. [2] وصنف لا يدافع إلا على مصالحه الخاصة ويكون مصدر قلق، وجشع وخوف للرعية أو الشعب[27].

وانطلاقا من هذه النقائص في الملك البشري، فإن الشيخ عبد الحميد، يضع شروطا لا بد أن تتوفر في الحاكم «فلا يصلح لقيادة الأمة وزعامتها إلا من كان عنده من بعد النظر، وصدق الحدس وصائب الفراسة، وقوة الإدراك للأمور قبل وقوعها، مما يمتاز به عن غيره، ويكون سريع الإنذار بما يحس وما يتوقع»[28].

لذلك نجد ابن باديس «يركز في أماكن متعددة من آثاره على الملك البشري حسب قانون التطور الذي لا يلغي الإيمان با لله، ويؤمن بالعلم الذي يكون في خدمته»[29].

ولعل من هذا المنظور، جاء تعاطفه مع الفكر السياسي العلماني لمصطفى كمال أتاتورك الذي ينظر إليه كقائد ثائر، وكمحي لتركيا، بل وللشرق الإسلامي كله لأنه هزم الإنجليز، وأعاد لتركيا حريتها واستقلالها... نقرأ هذا الإعجاب بشخصية أتاتورك في الكلمة التأبينية التي كتبها الشيخ باديس[30].

ومما جاء فيها: «في السابع عشر من رمضان المعظم، ختمت أنفاس أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق، الذين يطلعون على العالم في مختلف الأحقاب فيحولون مجرى التاريخ، ويخلقون خلقا جديدا»[31].

«و إذا قلنا باعث تركيا فقد قلنا باعث الشرق الإسلامي كله»...«فقد بعث في الشرق الإسلامي أهله، وضرب له المثل العالي في المقاومة والتضحية فنهض يكافح ويجاهد، فلم يكن

مصطفى في تركيا وحدها، بل في الشرق الإسلامي كله».

وفي رده عما يتهم به مصطفى كمال أتاتورك من علمانية معادية للإسلام، يقول الشيخ باديس: «لقد ثار مصطفى كمال ثورة جامحة، ولكنه لم يثر على الإسلام بل ثار على هؤلاء الذين يسمون بالمسلمين، فألغى الخلافة الزائفة، و قطع يد أولئك على الحكم، فرفض مجلة الأحكام واقتلع شجرة زقوم الطرقية من جذورها، وقال للأمم الإسلامية عليكم أنفسكم وعلي نفسي، لا خير لي في الاتصال بكم، ما دمتم على ما أنتم عليه»(32).

وإذا توجه الشيخ ببعض النقد لأعمال مصطفى كمال فإنه يصوغ نقده في أسلوب خفيف جدا فيقول: «لسنا نبرر صنيعه في رفض مجلة الأحكام، ولكننا نريد أن يذكر الناس أن تلك المجلة المبنية على مشهور وراجح مذهب الحنفية ما كانت تسع حاجة أمة من الأمم في كل عصر لأن الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها هو الإسلام بجميع مذاهبه لا مذهب واحد»(33).

بهذا التعاطف مع فكر مصطفى كمال أتاتورك وقع المزج في منهج ابن باديس السياسي، بين الدولة الثيوقراطية كما حددها الخليفة الأول للمسلمين، والدولة الديموقراطية كما وضع أسسها في المجتمع الإسلامي زعيم تركيا العلماني.

وبين هذين المنظورين أوجد الشيخ باديس حلقة الوصل بين النظامين مستوحيا ذلك من نظرية ابن خلدون في الدولة، فهذه الدولة في الفكر السياسي الباديسي، «كالإنسان تمر بثلاثة أطوار وهي: [1] طور الشباب [2] طور الكهولة [3] طور الهرم أو الشيخوخة»(34).

وإذا استندنا إلى باحثَين جامعيين هما عبد الكريم أبو الصفصاف، وبوعلام ونّاس، فإننا نجد «أن ابن باديس بالرغم منَ اعتماده التحليل السلفي في نظرته لنشوء الدولة وتطورها، ثم انقراضها، فانه متأثر بالنظرية الخلدونية في الدولة حيث تعتبر مقدمته المصدر الأساسي في فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، ويظهر تأثره هذا في تحليله لأطوار الأمم في تفسير آيات الاجتماع، وفي تطور الدولة واندثارها، وفي سعة النفوذ وقوة السلطان، وفي انتشار الضعف والفساد»(35).

هذه هي إذن مقومات الفكر الإسلامي عند عبد الحميد بن باديس كما عرفتها آثاره، وكما فهمها باحثون، بقي علينا أن نستعرض هذه الأفكار في ضوء نماذج من أحكام المنصفين، والمجحفين، والمحترفين من الباحثين، حتى تكتمل

الصورة التي أردنا رسمها لمعالم الفكر السياسي الباديسي.

3- الفكر السياسي الباديسي في منظور الدارسين:

لم يحدث أن أثار فكر جزائري من النقد والاختلاف، ما أثاره الفكر الوطني الإصلاحي عموما، والفكر السياسي الباديسي منه على الخصوص.

فقد توزع الدارسون عموما، والسياسيون منهم بصفة أخص بين منسلب بالفكر الباديسي، إلى حد يجعله فوق مستوى النقد، أو هو من الكمال والمثالية بحيث لا يوجد فيه ما ينقد. وبين فريق ثان -على العكس من سابقه- لا يرى في الفكر الباديسي، إلا فكرا دينيا محدودا في مطالبه التي لا تتعدى تعليم الجزائريين لغتهم ودينهم، ولكنه لا يرقى على أية حال إلى مستوى الفكر السياسي الوطني "النضالي" المطالب بالاستقلال الوطني، والانفصال عن فرنسا.

وأنصف فريق ثالث من الباحثين فكر عبد الحميد بن باديس السياسي، فنقدوه حيث يجب نقده، وأنصفوه حيث يجب إنصافه، ولعله الفريق الذي خدم الفكر الباديسي أكثر، ووضعه في مكانته التاريخية اللائقة به.

وإننا بدافع من هذا التباين في الآراء حول الفكر السياسي عند ابن باديس، نحب بهذه المساهمة المتواضعة أن نعمل على تخليص الفكر الباديسي من ظاهرة القداسة التي غالبا ما تحجب عن الأعين كل مظاهر النقص التي لا يخلو منها أي فكر حتى ولو كان الفكر الباديسي.

لكننا بالمقابل، نحب أيضا أن نحرر هذا الفكر من خانة الإجحاف التي يضعه البعض فيها إما بجهلهم بالمعطيات التاريخية، والمجتمعية، والسياسية التي نشأ الفكر الوطني الإصلاحي بين أحضانها، فطبعته بخصوصيات، وخصائص معينة، وإما لطغيان ظاهرة الاحتراف السياسي والحزبي التي يحرجها أن يكون في تاريخ العمل السياسي، من ينافسها عمق التجربة، وأصالة المطلب.

ومهما يكن فإننا نود أن نبدأ بتقديم أهم المعطيات التي هي -من وجهة نظرنا- الأرضية الضرورية الممهدة لدراسة هذا الفكر السياسي، والكفيلة بالقيام بالتحليل الموضوعي، واستخلاص النتائج المناسبة واستصدار الأحكام المنصفة، النزيهة وأهمها:

[1] البدء قبل دراسة الفكر السياسي الباديسي بوضع هذا الفكر ضمن النسق التاريخي السياسي العام، والمحلي منه بصفة أخص، فمثل هذا التموقع من شأنه أن يفضي إلى مجموعة من المعطيات لعل أبرزها:

أ. تفشي الغطرسة الاستعمارية الفرنسية، وإحكام قبضتها على كل ميادين الحياة الجزائرية،

والتي لم تترك أي متنفس للشعب الجزائري، بحيث إن مجرد الإعلان عن حركة وطنية إصلاحية في مستوى جمعية العلماء يمثل تحديا خطيرا للاستعمار آنذاك.

ب. بداية تلاشي ظاهرة المقاومة في الشعب الجزائري بعد انقضاء مائة سنة على الاحتلال، جرب فيها المستعمر كل الوسائل المبيدة لروح المقاومة، وخاصة منها محاولة طمس كل معالم الشخصية من منع تعليم اللغة العربية ووضع اليد على أوقاف المسلمين، والتحكم في مساجدهم، ومحاكمهم، ومقابرهم.

ج. الوعي بحالة الضعف السياسي المتمثل في انعدام التنظيم الوطني الكفيل بتوحيد الأمة تحت لوائه لشن المقاومة الشاملة التي لا تقتصر على الشعار السياسي وحده، وإنما تنفذ إلى صميم النفسية الجزائرية بتوعيتها، بعقيدتها ولغتها ومميزات شخصيتها، كي يسهل عليها القيام بالوثبة المطلوبة.

د. سيادة القوانين الجائرة التي تقف بالمرصاد لكل تنظيم يشتم منه رائحة المقاومة السياسية... وذلك بالقضاء عليه في مهده.

[2] ظاهرة الجهل بالفكر السياسي الإسلامي ماضيا وحاضرا، فنوعية التكوين الذي كان يسمح به للجزائريين، كان في معظم الأحيان يقتصر على فئة اجتماعية معينة، هي فئة أبناء المقربين من السلطة الاستعمارية، وحتى هذا التكوين فإنه لا يتعدى المستوى الثانوي في أغلب الأحيان، غير أنه تكوين أعرج لا ينظر إلى تاريخه أو شخصيته إلا بالمنظار الفرنسي المجحف... ويمكن على سبيل التدليل فقط، الاقتصار على تقديم نموذجين من هذا الإجحاف امتد أثرهما إلى ما بعد الاستقلال... [أولهما] الكتاب المدرسي الخاص بجغرافية المغرب العربي، الجزء الثاني حيث يصف التلاميذ الجزائريين العرب بالغزاة... والأمازيغ بانحدارهم من أصل يهودي. [ثانيا] دليل الشباب الرياضي الجزائري الذي طبعته وزارة الشبيبة والرياضة الجزائرية عام 1997، ووزع في الألعاب العربية بلبنان، فهذا الدليل يصف الشعب الجزائري بأبشع أنواع الأوصاف وهو ما اضطر الحكومة الجزائرية إلى سحبه من التوزيع بعد إعلان الفضيحة.

[3] طغيان ظاهرة التقزيم للكبار في بعض الأوساط الجزائرية وذلك بالانتقاص من كل أعمالهم، فباديس طرقي، وفرحات عباس اندماجي، ومصالي الحاج خائن، والأمير عبد القادر انهزامي...الخ.

إن مثل هذه الأحكام السياسية التي تورث للأجيال الفتية، تربك الشباب، وتشوه لهم الحقائق التاريخية، وتقزم في أعينهم صانعي

تاريخهم كما أنها تربك الدارسين خارج الجزائر الذين لا يملكون المعطيات التاريخية الكاملة.

4- الوضع المتردي للواقع العربي الإسلامي:

إن من أهم امتدادات الفكر السياسي الباديسي، هو البعد العربي الإسلامي، لكن هذا البعد العربي الإسلامي، كان يمتد في فضاء يتسم بالجفاف والقحط... فقد كانت تخيم على الوطن العربي، والعالم الإسلامي آنذاك ظلال الاحتلال والتبعية وما ينجر عنهما من شتات وفرقة وتخلف اقتصادي، وجهل ثقافي، وهو ما لا يخدم الرسالة الباديسية التي كانت في حاجة إلى هذا الفضاء العربي الإسلامي... لذلك حرم الفكر السياسي الباديسي دعما عربيا وإسلاميا هاما، كانت الجزائر أحوج ما تكون إليه، لو أن الأوضاع العربية الإسلامية كانت على غير ما كانت عليه.

ومهما يكن فإن من الإنصاف القول بأن الفكر الوطني الإصلاحي بقيادة ابن باديس، لم يغفل هذا الواقع العربي الإسلامي في ممارسته، واعتبره عاملا مكملا للنضال الوطني الجزائري.

فالآثار البادسية، كانت دوما تؤكد على الانتماء القومي والإسلامي للجزائر، وكانت تسارع إلى العناية بكل قضايا العروبة والإسلام، ناهيك أن شعار جمعية العلماء قد تمثل في هذه الثلاثية المقدسة [الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا]، كما أن شعار جريدة البصائر لسان حال الجمعية كان هو [العروبة والإسلام].

كما أن ابن باديس ما فتئ يتغنى بأمجاد العرب والمسلمين، كتعميق للانتماء الوطني الجزائري مثل صرخته المدوية: لمن أعيش؟ أعيش للإسلام والجزائر.[36] ونشيده المجد لله ثم المجد للعرب.

من هنا كان المنصفون من الباحثين العرب والمسلمين يتزايدون مع الأيام كلما تم لقاؤهم بالفكر الوطني الإصلاحي الباديسي.

ولا عجب أن يصف د/محمود قاسم في مصر عبد الحميد بن باديس بأنه الأب الروحي لحرب التحرير الجزائرية[37]، وأن يعتبره د/محمد عمارة ضمن قائمة [المسلمين الثوار][38]، وأن يعتبره باحثون آخرون من [نوابغ العرب][39].

إن الذين صنفوا عبد الحميد بن باديس ضمن هذه التصانيف الفكرية، لم يصدروا أحكامهم من فراغ، ولم تكن آراؤهم واقعة تحت تأثير الانفعال العاطفي، فكتابات الشيخ، وأقواله خير شاهد على ذلك.

فعندما نقرأ للشيخ عبد الحميد بن باديس قوله: «لو قالت لي فرنسا قل لا إله إلا الله ما قلتها»[40] ندرك أي فكر هذا الذي حمله ابن باديس.

وفي نفس السياق الثوري، نقرأ عنه في كتاب د/عمار طالبي عن حياة ابن باديس وآثاره قوله: «صرح الشيخ في اجتماع خاص مقسما فقال: وا لله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها»(41)، ويضيف ابن باديس في مكان آخر: «وهل يمكن لمن شرع في تشييد منزل أن يتركه بدون سقف، وما غايتنا من عملنا إلا تحقيق الاستقلال»(42)، ويقول في مكان آخر: وحينما حمي وطيس الحرب العالمية الثانية اجتمع به جماعة من أنصار حركته ومريديه فقال لهم: «عاهدوني»، فلما أعطي له العهد بالمصافحة قال: «إني سأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر عليها إيطاليا الحرب»(43).

إن هذه الروح الثورية التي يحملها ابن باديس بين جنبيه والتي تتقد حماسا ووطنية، هي التي أملت عليه مواقفه الإصلاحية التغييرية الهادفة إلى محاربة الجمود، والتضليل باسم الدين. فقد وجدناه يحاول نقل الإصلاح إلى باقي البلدان الإسلامية الأخرى ومن ذلك مخاطبته لعلماء الزيتونة ذات يوم بقوله: «يا معشر علماء الزيتونة، انشروا الزيتونة [فكرها] في الآفاق، ولا تبقوا حَبيسِي المنابر وعرصات المساجد، تدرسون الأصول والقواعد، فإنه سيأتي يوم يقضى فيه على الزيتونة وتكونون من القواعد»(44).

بهذا التجديد تميز الفكر السياسي عند ابن باديس. إنه تجديد تغييري، لم يقتصر على المحلية وإنما تجاوزها إلى العروبة والإسلام والإنسانية، ولم يقف عند المضمون بل تجاوزه إلى الأداء والمصطلح... ولعلنا نشير في هذا السياق إلى أن وصف الاستعمار بالشيطان، قد كانت الريادة في إطلاقه للشيخ عبد الحميد حيث نجده في مناسبات عديدة يكني الاستعمار وعملاءه بالشياطين... فهو يقول في محاولة إثارة النعرة الطائفية بين العرب والبربر: «إن ما جمعته يد ا لله لا تفرقه يد الشيطان» و«إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا... حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما، جزائريا، أمه الجزائر وأبوه الإسلام»(45).

ويقول في موضع آخر أثناء شرحه لاستراتيجية عمله: «إننا نعلم النحو والفقه والأصول، وما أشبهها، طيلة النهار، أما التاريخ والجغرافية وكل ما له علاقة بالوطن والوطنية، فإننا نتركه لليل عندما تنام الشياطين».

هذا هو ابن باديس، الذي وجدنا له في كل جانب من جوانب الوطنية باعا بل إن تنبؤاته قد صدقت في معظم الأحيان، لأنه كان يرى بنور ا لله، زاده طهارة القلب، وسلاحه الإخلاص، والصدق، والشجاعة.

وحتى وإن قسا عليه بعض المحجفين، أو المحترفين للسياسة: فإن التاريخ نهر لا يسبح فيه إلا الباحثون من ذوي المجاذف الصلبة الحصينة، وإن التاريخ لصحائف، لا يخلد فيها إلا جميل الذكر ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ صدق الله العظيم.

الهوامش

(1) الشهيد العربي التبسي الذي قال: «لقد كان الشيخ عبد الحميد هو الجزائر فلتجاهد الجزائر –الآن– لتكون هي الشيخ باديس» انظر مقال الأستاذ محمد الصالح الصديق مجلة الرسالة العدد 3/2 إبريل 1983 ص 61.

(2) سورة محمد الآية 31.

(3) سورة النحل الآية 111.

(4) سورة الحج الآية 40.

(5) عدد مارس 1938

(6) المصدر السابق

(7) كلمة صريحة: (ابن باديس حياته وآثاره، الجزائر دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1 – 1968 جـ3 ص307)

(8) المصدر السابق ص308.

(9) المصدر السابق ص308.

(10) المصدر السبق ص308–309.

(11) عبد الكريم أبو الصفصاف: الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية في حركتي محمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، أطروحة مقدمة لقسم التاريخ، بجامعة قسنطينة للحصول على دكتوراه الدولة 1996/1997 جـ2 ص475 وانظر أيضا كتاب: : CH. André Robert Ageron, l'Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954). P.U.F 1974 . P.174.

(12) ابن باديس حياته وآثاره، جـ4 ص369.

(13) عبد الكريم أبو الصفصاف، ص654.

(14) المصدر السابق ص660.

(15) عبد الكريم أبو الصفصاف، المصدر السابق ص665.

(16) عبد الكريم أبو الصفصاف، المصدر السابق ص713.

(17) المصدر السابق ص737.

(18) الإمام ابن باديس حياته وآثاره، جـ 3.ص320.
(19) المصدر السابق.
(20) المصدر السابق
(21) المصدر السابق ص321
(22) نفس المصدر السابق.
(23) ابن باديس، حياته وآثاره، جـ3. ص332
(24) نفس المصدر السابق
(25) المصدر السابق، جـ3. ص332.
(26) الشهاب ج 11 م 19 – ذو القعدة 1356 يناير 1938
(27) عبد الكريم أبو الصفصاف ص 854
(28) المصدر السابق ص 855
(29) المصدر السابق ص 856.
(30) مجلة الشهاب ج 9،14 –ص 130– 134 غرة رمضان 1357هـ نوفمبر 1938م.
(31) ابن باديس حياته و آثاره جزء4 ص.213-214.
(32) المصدر السابق ص 215
(33) المصدر السابق ص 216.
(34) عبد الكريم أبو الصفصاف ص 856
(35) المصدر السابق صفحة 856، و انظر أيضا بوعلام وناس، الأخلاق عند عبد الحميد بن باديس بين النظرية والتطبيق –رسالة ماجستير في الفلسفة– جامعة الجزائر 1988 صفحة 23.
(36) ابن باديس، حياته وآثاره ج 3 ص 233
(37) محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية. القاهرة. دار المعارف مصر 1968.
(38) محمد عمارة. مسلمون ثوار. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، فبراير 974.
(39) مجموعة من الأساتذة والباحثين العرب: عبد الحميد بن باديس سلسلة [نوابع العرب] الكتاب 14 بيروت. دار العروبة 1950.
(40) عبد الله شريط ومحمد الميلي. الجزائر في مرآة التاريخ. ط.1. قسنطينة. الجزائر مكتبة البعث 1965.
(41) ابن باديس حياته وآثاره. ج1 ص 89.
(42) نفس المصدر السابق.
(43) نفس المصدر السابق.
(44) نقلا عن أحد علماء الزيتونة الذي كان حاضرا بالمجلس.
(45) مجلة الشهاب سنة 1939.

مفهوم الوطنية
بين "ابن باديس" و"ابن باريس"

د. أحمد بن نعمان
كاتب وباحث جامعي جزائري

إن المتتبع لكتابات "المتأدلجين" والمتحزبين المتحيزين في مجتمعاتنا الحالية يجد أن من بين المصطلحات والعبارات المترددة بكثرة في أدبياتهم وخطاباتهم هي: "الوطنية"، وهو مصطلح لا يقل ظلما في الاستعمال عن إخوانه و أخواته في الظلم كـ"الديمقراطية"، و"الحرية" و"العدالة الاجتماعية"، و"المصالح العليا للوطن"، و"الوحدة الوطنية" و"وحدة الأمة".

والملاحظ لهذا المصطلح لدى مستعمليه يجده تارة ينم عن تقليد وجهل بالمعنى الحقيقي للكلمة، وتارة ينم استعماله عن قصد وتضليل من قبيل المتاجرة والمناورة، والحق الذي يراد به باطل، لأغراض أيديولوجية أو انتخابية "لا حزبية"! وأبرز مثال على ذلك نجده مجسدا في حزب "الجبهة الوطنية" الفرنسي، ذي التوجه العنصري، الذي لا يعيش أصحابه إلا بالحقد على كل من لا يرونه غير وطني بالمعنى "الخاص" الذي يفهمونه ويعتمدونه مقياسا للوطنية من منظورهم الشوفيني المتعصب، مما يجعل المرء يتساءل عما إذا كان أصحاب هذا الحزب، وأمثالهم في كل مكان، هم وحدهم الوطنيين، وغيرهم من عشرات الأحزاب كلها مكونة من عملاء للأجانب والأعداء، وخونة للوطن!!

ونظرا لما تحمله مثل هذه المصطلحات (كما هو ملاحظ) من مغالطات ودلالات قاتلة أحيانا، وذات نتائج عكسية في الاستعمال لما يبدو من ظاهرها المزيف... فإننا نود أن نقف عند هذا المصطلح (حمّال الأوْجُه) في هذه المناسبة التي أتاحتها لنا مجلة "الموافقات" -مشكورة- لنتناوله في ضوء مفهوم ابن باديس الذي يتناقض تناقضا كليا مع مفهوم الوطنية "عند ابن باريس".

وابتداء نقول بأن مفهوم ابن باديس للوطنية كما سنشرحه لاحقا -ليس مقصورا على الجزائريين وحدهم-، كما أن مفهوم "ابن باريس" ليس مقصورا -أيضا- على الفرنسيين

وحدهم، بل إن كل من يتبنى المفهوم الأول هو من أبناء باديس مهما تكن جنسيته، أو الوطن الجغرافي الذي ينتسب إليه، كما أن الذي يتبنى المفهوم الثاني هو من "أبناء باريس" مهما يكن اللون الذي يسمِ بشرته، والقارة التي ينحدر منها أو يقيم فيها.

فمفهوم الوطنية كما يلاحظ من مواقف وسلوكات بعض "أبناء باريس" مبني على التمييز العنصري على أساس وَهْمِ "النقاء" والتفوق السلالي، وحق التمييز والتعالي والرفض للأغيار، من غير أصحاب البشرة الواحدة والدين الواحد والثقافة الواحدة، مع ربطهم الجاهل والجائر للثقافة بالعنصر والسلالة في رفضهم لمن لا يقبل الانسلاخ من جلدته، ويندمج فيهم بروحه وعقله ولسانه وولائه، ويرتد عن ملته ويتخلى عن معتقداته وخصائصه الثقافية...

حتى ولو كان هذا المواطن الفرنسي قد خدم العَلَم الفرنسي بروحه وبأعضاء من جسده في حروب المقاومة والاستقلال، أو حروب التوسع والاحتلال المتعاقبة في تاريخ الأمة الفرنسية...

وإذا كان ربط الوطنية والتضحية في سبيل الوطن مطلوبا ومرغوبا في كل الثقافات المفيدة والسياسات الحكيمة والرشيدة، فإن مَا لاَ يُعْقَل منطقيا، ولا يَقْبَل التحقق عمليا هو ربط الوطنية بموطن الميلاد الجغرافي، ونقاوة العنصر "الخرافي"، والانتماء إلى الأمة والوطن بغير الأساس الثقافي في بلد يدّعي الدفاع عن الحرية، ويرفع شعار اللائكية، الذي يقضي -فيما يقضي- بالفصل بين الأمور الدينية والدنيوية، والسلطة الروحية والمدنية، وبين الكنيسة والشارع والمدرسة والجامع!!

فذلك ما لا نجده إلا في الجمع بين المتناقضات الصارخة كالحرية والاتحاد والمساواة من جهة، والوطنية "العنصرية" والتعصب العرقي والديني من جهة أخرى، كما تبين ذلك من خلال هذا الاعتراف الصريح لزعيم "الجبهة الوطنية" الفرنسية، الذي ننقله بترجمته الحرفية عن جريدة لوموند الصادرة بتاريخ: 1989/09/03، حيث يقول الزعيم الوطني بالحرف الواحد: «سيأتي يوم -وهو قريب- يتعين فيه على المسلمين في هذا الموطن أن يختاروا أحد الاثنين: إما الجنسية الفرنسية أو الإسلام! وإذا اخْتَارَ هؤلاء الإسلام فعليهم أن يعودوا إلى الجزائر!!» وإذا كان لنا من تعليق على صاحب هذا التصريح، الذي لا يحتاج إلى توضيح لمنطقه الصليبي الحاقد والجائر على جهاد الجزائر، الذي أعمى له عين البصر والبصيرة، فإننا نشكره -رغم أنفه- على رفعه من عدد الجزائريين إلى المليار ونصف المليار نسمة، (وهو عدد المسلمين في العالم اليوم)،

ورفعه من نوعياتهم المختلفة المشارب والمتباينة المذاهب، إلى مسلمين موحدين، بحيث اتخذ من الإسلام في الجزائر نموذجا ومقياسا للإسلام في العالم، باعتباره كل مسلمي العالم جزائريين بمن فيهم الآلاف من المسلمين (من ذوي الأصل الفرنسي والجنسية الفرنسية بالطبع) الذين اعتنقوا الإسلام عن صدق ودراية وقناعة في السنوات الأخيرة!!

وما نتمناه هنا ونرجوه حقا، هو أن يكون صائبا في الظن والقول، ويكون كل من اعتبرهم جزائريين في فرنسا هم بالفعل كذلك، بمن فيهم أولئك الذين يشاطرونه مفهومه العنصري "والحجري" للوطنية والهوية والقومية والجنسية!! ويكفوا -تبعا لذلك- عن التصريح التنكري والتبرئي، هنا وهناك، بأنهم وطنيون جزائريون وفقط!! وهو ما يعني في عرفهم واعتقادهم وخطابهم أنهم وحدهم الوطنيون الأصلاء "والرافضون" القدماء! وما عداهم من المسلمين والعرب في سائر البلاد المغربية كلهم هجناء أو دخلاء!!

وفي حالة مواصلة تنكرهم السافر لدين الجزائر وانتمائها الماضي والحاضر فسيظلون مجرد لقطاء على هامش البحر الأبيض المتوسط، التي تأبى السيادة والريادة في جنوبه منذ قرون أن تكون إلا للأحرار والأصلاء بالانتماء إلى حضارة الهلال، لا لأدعياء الانتماء، والنسب إلى الصليب الروماني، على غرار يوبا الثاني والوزاني، الذين أصبحوا منبوذين في البلاد بالمنطق "اللوباني"!!

ونعود إلى الموضوع فنقول بأن الوطنية إذا كانت تتمثل في حب الوطن، فإن هناك من الفرنسيين (المسلمين وغير المسلمين) سابقا ولاحقا، من يحب فرنسا أكثر من بعض الفرنسيين بالسلالة، من الخونة، أمثال (كلاوس باربي) الذي تحاكمه فرنسا على خيانته لها مع النازيين في الحرب العالمية الثانية!!

وإذا كانت الوطنية بالتضحية (كما نعتقد بالفعل) فإن من بين هؤلاء "المتجنسين" ممن ضحى و ما يزال يضحي -حتى هذه اللحظة- بروحه من أجل الأمة الفرنسية، بقيمها، ووحدتها الترابية، وإشعاع ثقافتها، وسيادة لغتها داخل "التراب الوطني" وخارجه، في مختلف الأقطار الفرنكوفونية مشرقا ومغربا!!

فكيف تنتزع من هؤلاء جميعا صفة الوطنية وتصادر منهم نتائج التضحية في سبيل المصالح العليا للأمة الفرنسية لمجرد أصولهم "غير الغالية" ودمائهم غير الآرية، بالرغم من استبدالهم لجنسياتهم وولاءاتهم وثقافتهم وألسنتهم بجنسيات وثقافات وولاءات وانتماءات أسلافهم

وذويهم القاطنين في المستعمرات السابقة والحالية!!

وإذا كان مفهوم الوطنية (الذي يعني القومية في نفس الوقت) لدى أبناء باريس، كما حاولنا أن نبين أهم مرتكزاته في الصفحات السابقة، فإن مفهوم الوطنية والقومية لدى ابن باديس يختلف عنه اختلافا كبيرا في المحتوى والمستوى والعلاقة الوظيفية بينه وبين القومية، التي تعتبر مرادفة للوطنية بالنسبة لشعوب وأوطان البلاد العربية الحالية.

ذلك أن الوطنية في البلاد العربية هي نسبة إلى الوطن المتمثل في التراب أو القطر الجغرافي (المحدد باسمه وجنسية دولته) أما القومية فهي نسبة إلى القوم الذين يمثلون كامل أفراد الأمة. وبما أن الأمم في العالم يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أنواع من حيث علاقتها بالدول وهي:

أولا: دول في أمم بمعنى أن الدولة نفسها أمة بحدودها الجغرافية والثقافية واللغوية والسكانية... كما هو الشأن في فرنسا حاليا أو ألمانيا أو اليابان أو الفيتنام أو تايلاندا أو البرتغال أو تركيا أو إيطاليا أو اليونان أو إيران...

ثانيا: دول مكونة من عدة أمم مثلما كان الشأن في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا سابقا أو كما هو الشأن في سويسرا وبلجيكا وكندا وإسبانيا وقبرص حاليا...

ثالثا: أمم مكونة من عدة دول بمعنى دول متعددة بسياستها وشعوبها أعلامها وعملاتها وحدودها الجغرافية تضمها أمة واحدة كما هو الشأن في كوريا والصين أو البلاد العربية الحالية.

وبناء على ذلك فإن الجزائر ترابا وشعبا وسيادة وسياسة واستقلالا لا تمثل إلا إحدى الدول الهامة في الأمة العربية.

ذلك أن الدولة إذا كانت تعرف بحدود سيادتها على التراب الوطني والشعب في الحيز الجغرافي، فالأمة تحدد أبعادها بمعيار الانتشار الثقافي واللغوي والديني المتجانس في أنماطه العامة، التي تشمل مجموعة الشعوب والدول التي لها نفس الثقافة وتتحدث نفس اللغة ويشملها نفس التاريخ، ولا يشعر المواطن بالغربة أو الاغتراب عند التنقل بين أقطارها وحدود دولها، مهما تكن المساحة أو المسافة الجغرافية التي تفصل بعضها عن بعض عبر القارات والبحار والمحيطات؛ ففي ذلك الشعور بالتآلف والتعارف والتجاوب والتفاهم والانسجام العام الذي لا يشعر فيه الفرد أنه ناشز عن المجموع في الشارع والجامع، يكمن مفهوم الأمة والانتماء القومي... فمن هنا تفهم بعض أسباب الاختلاف الكبير في

مفهوم الوطنية والقومية بين المعنى الباريسي والمعنى الباديسي.

وهذا ما يقودنا إلى تفصيل الحديث لكشف المغالطات الاستعمارية والصليبية التي توحي بتشجيع الاتجاه نحو ترسيخ مفهوم العرقية في الوطنية والقومية للحد من فعالية قوة الإسلام، وتفتيت وحدة المسلمين من الداخل، ومن ذلك ما نلاحظه من مفاهيم الحاقدين على الإسلام من دعاة الوطنية والقومية (الترابية والعرقية) من العلمانيين، والصليبيين الذين يريدون أن يجهضوا المشروع الحضاري الذي أراده الله أن يسود العالم، ويطفئوا نوره بأفواههم وأيديهم وأرجلهم وأموالهم... هؤلاء مقسمون ثلاثة اتجاهات ومذاهب:

الاتجاه الأول: انطلت على أصحابه المغالطة، فذهبوا يحاولون -بدون جدوى- إقناع الخصوم بإثبات الصلات الوثيقة بين القومية العربية ووحدة العرق العربي، وذلك بالتأكيد على أن الجزيرة العربية كانت منطقة طرد إلى المناطق المجاورة لها عبر التاريخ، وخاصة بعد الفتح الإسلامي، وانطلاقا من هذه التخمينات التاريخية ذهب دعاة هذا الاتجاه إلى القول بأن جلّ السكان في الوطن العربي، هم عرب أصلا وفصلا، ويذهب المعتدلون منهم إلى الإقرار بأن هناك أقليات عرقية في هذه المنطقة تَمُتُّ بصلة القربى إلى غير العنصر العربي، نتيجة الغزوات التي استهدفت المنطقة على مر الأحقاب التاريخية... غير أن هذه السلالات (الثانوية) امتزجت دماؤها بالعنصر العربي (الأصلي والغالب) ومن ثمة يرون وجوب اعتماد هذا الجنس كوحدة عرقية منصهرة في المجتمع القومي العربي...

الاتجاه الثاني: لا يضغط أصحابه بشكل واضح على العنصر الواحد، كأساس للمجتمع القومي العربي، اعترافا بأن التراث الثقافي والاجتماعي المشترك هو أساس التجنس في الوطن العربي، ويعطون -ضمنيا- فكرة العرق بعض الأهمية العارضة، ومن رواد هذا الاتجاه الأمير مصطفى الشهابي الذي نجده يشير في أكثر من مناسبة إلى انتشار الدم العربي الخالص الذي أتى أصحابه من الجزيرة العربية في الأماكن التي حلّ بها هؤلاء الأقوام (العرب)، سواء كانوا فاتحين أو مستقرين، وفي هذا السياق نجده يقول: «وحدة العرق تكاد تكون مفقودة في معظم أمم الأرض، ولكن قد يسود عِرقُ من الأعراق بين أفراد إحدى الأمم فيكون عاملا معنويا في تساند هؤلاء الأفراد. وفي انتظامهم أمة مستقلة عن غيرهم من الأمم»[1].

الاتجاه الثالث: يرفض أصحابه رفضا قاطعا فكرة وحدة العرق في تكوين المجتمع القومي من أساسها، وهكذا نجد أحدهم يصرخ في موضوع حديثه عن القومية بصفة عامة، بأن نقاء العنصر وطهارة الدم مغالطة لا تعتمد إلا على الأساطير[2].

كما يصرخ آخر بأن التأكيد على وحدة العنصر في تحديد الكيان القومي للمجتمع العربي خطأ قاتل، وأننا يجب أن نعتقد أن الذي يؤلف بين جماعة من الناس ويصهرهم، ويصيّرهم أمة واحدة تتجاوب مشاعرهم وترتبط مصالحهم... إنما هي مقومات معنوية غير العنصر...[3].

وضمن هذا الاتجاه الثالث الذي يمثل وعيا متقدما جدا في مفهوم الوطنية والأمة كما يجب أن تكون، نجد الإمام عبد الحميد بن باديس الذي يصرخ محذرا ومؤكدا بأن القومية ليست لها أية علاقة بالعرق، وإنما أساس القومية هو وحدة اللغة والثقافة المشتركة والعقيدة الدينية، أي أن القومية هي اتحاد الفؤاد واتحاد اللسان، على حد تعبيره بالحرف الواحد في مقال له بعنوان [كيف صارت الجزائر عربية] حيث قال: «ما من نكير أن الجزائر كانت أمازيغية، من قديم عهدها، وما من أمة من الأمم استطاعت أن تقلبها عن كيانها، ولا أن تخرج بها عن أمازيغيتها، أو تدمجها في عنصرها، بل هي التي كانت تبتلع الفاتحين فينقلبوا إليها، ويصبحوا كسائر أبنائها، فلما جاء العرب، و فتحوا الجزائر فتحا إسلاميا، لنشر الهداية -لا لبسط السيادة- وإقامة العدل الحقيقي بين جميع الناس، لا فرق بين العرب الفاتحين والأمازيغ أبناء الوطن الأصليين، دخل الأمازيغ من أبناء الوطن في الإسلام، وتعلموا لغة الإسلام العربية، طائعين فامتزجوا بالعرب بالمصاهرة، ونافسوهم في مجال العلم، وشاطروهم سياسة الملك، وقيادة الجيوش وقاسموهم كل مرافق الحياة ...(إلى أن يقول)... فأقام الجميع -العرب والبربر- صرح الحضارة الإسلامية يعبرون عنها وينشرون لواءها بلغة واحدة هي اللغة العربية الخالدة، فاتحدوا في العقيدة والنّحْلة، كما اتحدوا في الأدب واللغة، فأصبحوا شعبا واحدا عربيا متحدا غاية الاتحاد، ممتزجا غاية الامتزاج، وأي افتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد واتحد اللسان»[4].

وهنا نلمس بكل وضوح مفهوم الإمام لأسس تكوين الأمة المبني أساسها على وحدة الدين ووحدة اللغة وآدابها، وثقافتها المشتركة في عمومياتها (الثابتة) مع إبعاد العامل العرقي، إلى جانب عدم اعتبار الاختلاف العرقي واللوني -إن وجد افتراضا- حائلا دون تحقيق العروبة الكاملة للشعب الجزائري المسلم (وهو عكس

ما كان يهدف إليه المخطط الاستعماري كما هو معلوم).

على أن ابن باديس إذا كان يتفق مع أصحاب هذا الاتجاه (الثالث) في إسقاط العامل العرقي من الحساب في المعادلة القومية، إلا أنه يزيد عنهم في التأكيد على عنصر جديد في غاية الأهمية، وهو عنصر العقيدة الإسلامية التي كانت أساس تلك القومية في نظر ابن باديس، وهو ما يجعله يلتقي مع ما ذهب إليه زعيم الجبهة الوطنية الفرنسية من حيث لا يدريان ولا يبغيان، ويدل على ذلك قوله في النص المذكور: «وأي افتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد واتحد اللسان» فسبّق ذكر الفؤاد وهو الروح والعقيدة، وأخّرَ ذكر اللسان وهو اللغة، والإمام هنا في غاية المنطق والواقعية مع التاريخ، وكأنه بذلك يؤكد لنا -أيضا- مقولة الإمام علي -كرم الله وجهه- القائلة بأن (المرء بأصغريه قلبه ولسانه)، فالعربي التام إذن -عند ابن باديس والأفغاني من قبله- هو من كان قلبه مفعما بالإسلام، ولسانه ناطقا بالعربية... وهنا نجده يختلف عن الاتجاه القومي الذي يعتمد على الدين وحده، ويسقط العوامل الأخرى كاللغة والثقافة والتاريخ، كما يختلف عن الاتجاه (العلماني) الذي ينفي عامل الدين ويسقطه من حسابه، وهو الاتجاه المنتشر في المشرق العربي عموما، ولأسباب طائفية معروفة ومفهومة، ويضرب -في الوقت نفسه- الاتجاه الانعزالي (الاستعماري) الذي قد يظهر في بعض الأقطار العربية ليقول: نحن مسلمون ولكننا لسنا عربا... أو العكس!!

فكان لهذا الوعي القومي المحمدي الرباني الرفيع لدى الإمام دور عظيم في إحباط المخططات الاستعمارية التي ظلت تستهدف الوحدة الوطنية لشعوب المغرب العربي عموما بترويج ادعائها المغلوط الذي مفاده أن العرب الفاتحين ليسوا إلا غزاة للبلاد المغربية التي يتكون سكانها الأصليون من العنصر البربري الذي اجتهدوا (أكثر ما وسعهم الاجتهاد والتلفيق) لإرجاعه إلى أصول عرقية أبعد ما تكون عن العرق السامي، فضلا عن العربي...

فكتب تفنيدا لهذا الادعاء الاستعماري قائلا: «أما أبناء يعرب وأبناء مازيغ فقد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم دأبت تلك القرون تمزج بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء والضراء، حتى كونت بينهم خلال أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا، أمه الجزائر وأبوه الإسلام»[5].

ويرجع -في نظرنا- هذا المفهوم القومي المركب من الإسلام والعربية، والممزوج في البلاد المغربية مزج الإسمنت بالماء... إلى خُلُوِ بلدان

المغرب العربي من دين غير الإسلام، خلافا لبلدان المشرق العربي التي كانت تجتذب المثقفين المسيحيين واليهود فيه فكرة القومية العربية (المفرغة من عنصر الدين) كوسيلة للتحرر من (النفوذ) التركي في مطلع هذا القرن، وإيجاد بديل مقبول لفكرة الجامعة الإسلامية التي كانت تختمر في عقول المثقفين المسلمين، والتي كان غير المسلمين يخشون أن يؤدي انتشارها إلي إغراق الأقليات الطائفية التي يمثلون أغلبيتها في الوطن العربي... كما قد يرجع مزج الإسلام بالعروبة في المفهوم المغاربي (نسبة إلى بلدان المغرب العربي) إلى سياسة الفرنسة التي انتهجها المحتل الفرنسي، في شكله الصليبي، مع هذه البلدان كما هو معلوم، والتي جعلت مفهوم العروبة لدى السكان المغاربة ملتصقا عضويا بالتراث الإسلامي وقد قوى هذا الاتجاه تصرف الإدارة الاستعمارية مع الأهالي في محاولة القضاء على هذا التراث بما يمثله من لغة وثقافة إسلامية وعربية، تمثل المرتكزات الجوهرية للشخصية الوطنية لسكان المنطقة، إلى جانب تصادف الحقد الصليبي الدفين نحو الإسلام الذي كان يهدف الاستعمار الفرنسي (المسيحي) إلى القضاء عليه بشتى الوسائل في الواقع الاجتماعي، مما ضاعف من تشبث الأهالي به كحصن من حصون المناعة ضد الذوبان في الثقافة الفرنسية التي كانت تمثل الكفر المحض في نظر السكان...

ونعود إلى عامل اللغة عند ابن باديس الذي يوليه أهمية كبيرة في المسألة الوطنية والقومية، حيث نجده يرد بقوة على دعاوى الاستعمار الفرنسي للتشكيك في العروبة (المستعربة) للشعب الجزائري حيث يقول: «إن اختلاط الدماء في فرنسا والدول الأوروبية قائم، ولم يحل ذلك دون أن تكون فرنسا أمة واحدة لاتحادها فيما تتكون به الأمم، بينما نجد على جبال فرنسا وفي قراها من لا يحسن اللغة الفرنسية، ولكن ذلك القليل –نظرا للأكثرية– لم يمنع من أن تكون فرنسا أمة واحدة...(ثم يضيف قائلا)... وهذه الحقيقة الموجودة في فرنسا يتعامى الغلاة المتعصبون عنها، ويحاولون بوجود اللغة البربرية في بعض الجهات وجودا محليا، وجهل عدد قليل جدا بالعربية على رؤوس الجبال أن يشككوا في انتماء الجزائر إلى الأمة العربية التي كونتها القرون وشيدتها الأجيال»[6].

وبهذا يتبين لنا جليا أن هذا المفكر الإسلامي كان سابقا بين قوميي عصره إلى هذا الربط الموفق بين الإسلام والعربية في الوطنية والقومية، مع إسقاط العامل العرقي من حسابه تماشيا مع منطق العصر، وتفاديا الوقوع في الفخ الاستعماري، وتفويتا عليه (أي المستعمر) فرصة

التسلل لتقويض الوحدة الوطنية والقومية، فيؤكد ذلك في مناسبة أخرى بقوله: «ليس تكون الأمة يتوقف على اتحاد دمها، ولكنه يتوقف على اتحاد قلوبها، وأرواحها اتحادا يظهر في وحدة اللسان وآدابه واشتراك الآلام والآمال، (إلى أن يقول): تكاد لا تخلص أمة لعرق واحد، وتكاد لا توجد أمة لا تتكلم بلسان واحد، فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة، إنما الذي يفعل ذاك هو تكلمها بلسان واحد»[7].

وهذا التأكيد على عنصر اللغة في العروبة لدى ابن بأديس نجد له الأصل الإسلامي المتمثل في قول الرسول الكريم ﷺ عندما خطب في العرب المسلمين مدافعا عن ثلاثة من الأعلام المسلمين من غير ذوي الأصل العربي، وهم بلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي، فقال: «أيها الناس، الرب واحد والأب واحد والدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا من أم و إنما هي باللسان فمن تكلم العربية فهو عربي»[8].

أجل فكيف يمكن لدعاة العرق العربي (أو غير العربي) النقي الواحد، في المشرق أو المغرب، من الذين انطلت عليهم المغالطة الاستعمارية الذكية... أن يثبتوا ذلك النقاء حتى في الجزيرة العربية، فضلا عن مصر أو السودان أو بلاد المغرب، وكأنني بأحد يناقش أصحاب هذا الاتجاه قائلا: إذا جاريناكم في القول بأن المجتمع العربي ذو أصل عرقي واحد يرجع إلى الجزيرة العربية... فمن يثبت لنا، علميا ومنطقيا، أن سكان الجزيرة العربية عرب أقحاح (أي غير مستعربين) ونحن نعلم علم اليقين أن أقواما مختلفي الأجناس جاؤوا إلى الجزيرة العربية قبل الفتح الإسلامي وبعده بصفة خاصة، واستقروا بين السكان الأصليين، وأصبحوا بعد جيل أو جيلين -فقط- عربا مستعربين مسلمين، لا يختلفون في أي شيء عن العرب الأصليين الذين قد يفترض فيهم -جدلا- أنهم صفاة العرق العربي، وكان الأحرى بهؤلاء العرب أنفسهم أن يعتقدوا أسوة برسول الإسلام ﷺ أن الجميع عباد لرب واحد، ومعتنقون لدين واحد، وأبناء لأب من تراب واحد، ومتحدثون بلسان واحد.

ذلك هو مفهوم الوطنية عند ابن باديس ولا يسعنا في الختام إلا أن نذكر بعض دعاة القومية (الجاهلية) من الذين يندفعون إلى تبني فكرة وحدة العنصر في بناء أو تكوين الأمة، وكذلك دعاة إسقاط الإسلام من حسابهم في المشرق، أو دعاة فصل العربية عن الإسلام في المغرب العربي... ونحذرهم من الوقوع في شرك استعماري منصوب بذكاء، يجعلهم

كاللاعب الفاشل الذي يقذف الكرة بعد جهد مرمى الفريق المنافس!
في مرماه "الوطني" من حيث كان ينوي قذفها في

الهوامش

(1) الوعي القومي، ص: 101، 105.

(2) أحمد خالي، فلسفة القومية، ص: 35.

(3) عبد الرحمن البزاز، دار القلم بالقاهرة (بدون تاريخ) ص: 96

(4) مجلة الشهاب، قسنطينة، عدد فبراير 1938.

(5) مجلة الشهاب، قسنطينة، فبراير 1938م.

(6) نقلا عن كتاب التعليم القومي والشخصية الوطنية للدكتور تركي رابح، الجزائر (ش. و. ن. ت) 1975م، ص: 52.

(7) مجلة الموقف العربي، عدد يناير 1979م.

(8) رواه ابن عساكر.



الوطن والوطنية في فكر ابن باديس

د. إسماعيل زروخي
أستاذ بقسم الفلسفة جامعة قسنطينة –الجزائر

شكلت الجزائر الهاجس الأكبر لفكر ابن باديس وممارسته مما أضحت تعانيه من ويلات الاستعمار وتعسفاته ومحاولاته لطمس معالم شخصية الأمة الجزائرية الوطنية والقومية بكل ملامحها، فما كان منه إلا البحث في الواقع الجزائري محاولا استكشافه ودراسته وتقديم جميع الطرق والوسائل والاحتمالات التي تؤدي من جهة إلى التصدي للمستعمر، ومن جهة أخرى استعادة الشخصية الوطنية للجزائر التي هي في جوهرها مضمرة لدى كل مواطن من مواطنيها.

انطلاقا من هذه المسألة حاولنا إبراز مدى أصالة فكرتي الوطن والوطنية عند ابن باديس، وكيف استطاع إخراجهما من ضمير الجزائريين أنفسهم، ولم يكن استقاها من غيره خصوصا الغربيين كما تدعي كثير من الدراسات من أن الوطنية كمفهوم حديث عند العرب جاءتهم من الغزو الثقافي الغربي[1].

فإذا كانت هذه المزاعم تنطبق على كثير من المفكرين المشارقة، فهل بالضرورة تنطبق على فكر ابن باديس؟ أم أن ما ينطبق على المشارقة لا ينطبق بالضرورة على المغاربة؟ وهل أن طبيعة المجتمعات العربية في ذلك الوقت كانت واحدة؟ كل هذه التساؤلات وغيرها هي التي ستكون محور دراستنا في هذا الموضوع.

مفهوم الوطن والوطنية في الفكر العربي:

كان العرب يعرفون كلمة الوطن ويستخدمونها في لغتهم، ولكن ما عرف عندهم هو معناه اللغوي، وليس معناه السياسي الذي ظهر حديثا، إذ جاء بمعنى الإقامة والمحل الذي يقيم فيه الإنسان ويمارس من خلاله وظائفه الحياتية. وهذا ما عبر عنه ابن منظور بقوله: « الوطن: المنزل تقيم فيه وهو موطن الإنسان ومحله وأوطان الغنم والبقر مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيه»[2]، فمن هذا التعريف يتضح

أن موطن أمة أو جماعة ما هي إلا الأرض التي تستقر فيها وتستغلها وتستثمرها.

وقد تطور مفهوم الوطن بالتطور الذي مرت به المجتمعات البشرية حتى أصبح يعني في مفهومه الحديث تلك الروابط الروحية والوجدانية التي تتجاوز حدوده ومعانيه المكانية -المادية- وأضحى بهذه المفاهيم قطبَ الوحدة والربط بين الجماعة البشرية التي تستقر فيه وتنسب إليه، فتولدت عن هذه الرابطة ما يعرف "بالوطنية".

وكان من أوائل المفكرين العرب الذين تناولوا هذه المسألة في العصر الحديث "الطهطاوي" الذي عرف الوطن بقوله: « إنه المتأصل به والمنتجع إليه الذي توطن فيه، واتخذ وطنا ينسب إليه تارة إلى اسمه فيقول مصري مثلا، أو إلى الأهل فيقال أهلي، أو إلى الوطن فيقال وطني» [3]، وكان الوطن -بذلك- من أهم مظاهر الافتخار والانتساب والوحدة لأنه: « لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجرا صلدا، وأن خير أوجه الوحدة الوطن لامتناع الخلاف والنزاع فيه» [4]، فكان بذلك هوية الأمة وماهية وجودها لأنه كما يقول محمد عبده «لا حقيقة له إلا بهم وفيهم، ولا رفعة فيه إلا منهم ولهم» [5].

ومن هذه المنطلقات كان لا بد على كل من يقطن وطنا ويستقر فيه أن يحبه ويدافع عنه ويحميه، وفي هذا الشأن يقول محمد عبده: « فإذا تقرر ذلك مما مكناه وجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئا ويشرب مريئا، ويبيت في الأهل أمينا» [6].

فإذا كانت هذه دعوة محمد عبده إلى المصريين في القرن التاسع عشر، فإننا سنجد دعوة ابن باديس للجزائريين دعوة أكثر حماسة وصدقا لمعرفة وطنهم والارتباط به والدفاع عنه وحمايته، ومن ثم نتساءل إلى أي مدى استطاع ابن باديس تجسيد هذه المفاهيم في نفسية الجزائريين؟ وكيف كون فيهم هذه المفاهيم حتى أصبحت قوة دافعة لوحدة الأمة، واندفاعا لتحرير ذاتها؟.

مفهوم الوطن في فكر ابن باديس: كان الوطن عند ابن باديس من أهم المفاهيم قربا إلى وجدانه وقد اتخذه شعارا لمجلته "المنتقد" ((الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شئ))، ورأى أن هذه الكلمة لها معاني دلالية واصطلاحية ترتبط بمسائل طبيعية وأخرى اجتماعية، وأن كثيرا من أفراد الأمة يجهلونها، وجهلهم هذا أدى بهم إلى فقدانهم الإحساس والشعور بها. والوطن عنده هو: «قطعة من الأرض خلقها ا لله منها (الأمة)

ومنحها لها، وإنها هي ربتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها من اعترف أو جحده من جحد» [7].

فابن باديس ها هنا يعتبر أن الوطن إذا كان مكانا أو قطعة أرض ففضله عن الإنسان كبير لأنه هو منبت وجوده ومصير حياته، ولذلك فلا إنسان آخر غيره له الحق في العيش فيه والحفاظ عليه، لأنه كما يقول الطهطاوي هو: «عيش الإنسان الذي درج فيه ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته» [8]، من هنا فإن لكلمة الوطن كما يصفها ابن باديس: «إذا رنت في الآذان حركت أوتار القلوب، وهزت النفس هزا» [9]، إن هذه العبارات أبلغ تعبير عن الوطن، وعن مفهومه والشعور به، فمن كثرة الشوق والاشتياق إليه والعطف عنه شبهه بحركة أوتار تهز القلوب والنفوس.

إن هذا التعريف والوصف الذي أعطاه ابن باديس للوطن لم يكن إلا الوطن الجزائري مفهوما وواقعا، فكيف لنا اليوم لا نردد هذه الأنغام الوترية التي عبر بها رائد النهضة الوطنية عن هذا الوطن العزيز، وفي هذا السياق يحدد لنا ابن باديس درجات الوطن ضمن تسلسلها المعرفي في ثلاث درجات إذ: «لا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واحب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير» [10]، ويقصد ابن باديس بهذه المفاهيم المختلفة للوطن، بأن الوطن الصغير هو "البيت"، والوطن الكبير "الأمة"، والوطن الأكبر "الإنسانية" [11]، هذه المعاني والمفاهيم المختلفة للوطن تتحقق وتنمو بمثل نمو حياة الإنسان عبر مراحلها المختلفة والتي من خلالها تتوسع مداركه وآفاقه.

وحسب المعارف الأولى للوطن تتشكل أربعة أقسام من الناس، قسم لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة وهم الأنانيون، وقسم يعرفون وطنهم الكبير فيعملون في سبيله كل ما يرون فيه خيره ونفعه ولو بإدخال الضرر والشر على الأوطان الأخرى، وهؤلاء هم مصيبة البشرية جمعاء، وقسم آخر عاكس الطبيعة وزعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر وأنكروا وطنيات الأمم الأخرى، وقسم رابع اعترف بهذه الوطنيات ونزلها منزلة عادية، ورتبها ترتيبها الطبيعي، وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة [12].

وكانت آراء ابن باديس حول الوطن سواء كمفهوم أو ممارسة قد استطاعت أن تجد طريقها إلى الشعب وتكون فيه تلك الروح الوطنية التي انبثقت عنها ثورته المباركة، وحول هذه المسألة يقول الأستاذ الدكتور عبد الله شريط إن: «قوة ابن باديس ليست فقط في أمانته في التعبير عن روح شعبه عند رده على فرحات عباس بأن

الجزائر ليس فرنسا ولا تريد أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا، وإنما كانت قوته في كون هذا الرد كان عمليا في حين بقي حكم فرحات عباس نظريا»[13].

إن هذا العمل الذي قام به ابن باديس وأعطاه للوطن والمواطن الجزائري الذي يعيش داخله، كان الهدف منه ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني، وحدود جزائريته التي يكون بها عضوا حيا عاملا في حقل العمران البشري، وحدود عروبته التي تمنحه مع الجزائرية والإسلامية والإنسانية الشخصية التاريخية الثقافية المميزة[14]، والتي تستطيع من خلالها الأمة الجزائرية التميز عن الأمة الفرنسية، لأن للأمة الجزائرية هوية خاصة «بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة»[15]، ولكن ابن باديس من جهة أخرى كان يقرب الوطن الجزائري من الوطن القومي والإسلامي، حيث قال: «نعم إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانا أخرى عزيزة علينا، هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص، نعتقد أننا لا بد أن تكون قد خدمناها وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص»[16].

يظهر مما تقدم أن ابن باديس كان واضحا في تحديده لمعنى الوطن سواء كمعنى دلالي اصطلاحي أو كمعنى سياسي قانوني حديث، أي الذي له حدود قانونية معروفة ومعترف بها -رغم أن هذه المسألة الأخيرة لم تكن شرطا له في وقته- ولا هي شرط في نفسية كل مواطن يعيش على هذه الأرض الطيبة ومن ثم يكون ابن باديس قد استطاع تحديد فكرة الوطن ودمجها بالدين، وهي من أهم وأدق المسائل التي توصل إليها الجزائريون في معركتهم النظرية الأولى مع الاستعمار الفرنسي، بل يعد اكتشافا عند الكثيرين منهم، ووعيا بشيء كان غامضا عن البعض الآخر[17].

وإدراك معنى الوطن لدى ساكنيه يعني بالضرورة إدراكهم لذواتهم التي لا شأن لها إلا به وفيه، فكما يقول ابن باديس: «فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه»[18]، وبهذه الأفكار وغيرها استطاع ابن باديس إعادة مفهوم الوطن إلى أذهان الجزائريين بعد أن أضحت معالمه غائرة وغير واضحة المعالم، ولا تجري على الألسن بمعناها الطبيعي والاجتماعي[19]، فكان عندئذ تخليص هذا الوطن مما أبتلي به من مصائب ونكبات هو النقطة المركزية التي تمحورت حولها كافة جهوده ومحاولاته الإصلاحية المتنوعة[20].

وقد تحقق لابن باديس ما أراد على يد إخوانه من المواطنين المخلصين الذين قاموا من بعده بالثورة المباركة، ويكون ذلك أول من حدد فكرة الوطن الجزائري في النصف الأول من القرن العشرين بعد أن ظنّت فرنسا، وظن الكثيرون معها أنها جعلت الجزائر مقاطعة فرنسية[21].

الوطن والوطنية في فكر ابن باديس:

إن الحديث عن الوطنية يتحدد من خلال العلاقة الثنائية بين الأمة والوطن، وهو حديث عن علاقة وجودية كينونية، إذ لا وجود لعنصر منهما دون الآخر، وأن هذه الحقيقة الكينونية لا يمكن أن يشك فيها أحد، إلا أن هناك إشكالية أساسية تمحورت أساسا في تحديد طبيعة أبعاد العلاقة بين هذين العنصرين وتمثلت فيما يلي: هل يعني اتساع الوطن "المكان" وضيقه بحسب عدد سكانه؟ وبالتالي تنتهي حدوده بحيز الاستيطان والاستغلال والاستثمار؟ أم أنه يتحدد بمدى مدافعة الأمة عنه؟، وهل يعني كذلك أن وطن أمة ما ينتهي باستعمار أمة أخرى له؟ أم أنه استقرار وشعور لأية أمة يحدد هويتها ووجودها؟ ومن ثم يتجاوز معناه المادي؟

إن هذه التساؤلات وغيرها تبرز في مكنونها على أن هناك تلاحما وتشابكا بين الأمة والوطن، وأن أي فرد من أفراد الأمة لا معنى له بدون هذين العنصرين (الأمة – الوطن)، فهما اللذان يحققان هويته رغم أنه عاجز عن تحديد المكان الذي يوجد فيه ولا يعينه، إذ يوجد فيه بلا حرية ولأي اختيار، وكذلك بالنسبة للأمة التي يولد فيها ويكتسب منها هويته الثقافية والحضارية، ويصبح من خلالها مدافعا ومحافظا على وطنه وأمته بضرورة الوجود.

والبحث عندئذ في هذه المسألة يتعلق بالتساؤل التالي: هل ينتسب الفرد إلى وطنه؟ أم إلى أمته؟ أم لكليهما معا؟ لأن هوية الكائن الإنساني التي تربطه بوطنه وبأمته تتجاوز حدود العلاقات التي ترتبط الكائنات الأخرى بعضها ببعض في إطار مكاني وجماعي، فالعلاقات التي تربط الإنسان بالإنسان هي علاقات فكرية معنوية أكثر مما هي حسية مادية[22]، لأن الفرد يبذل الكثير في سبيل وطنه وأمته مما يحمله عنهما في تصورات معنوية تجريدية.

وفي تحديد العلاقة بين الأمة والوطن والتي تنشأ عنها "الوطنية" فإننا ننظر إليها من حيث إن حب الوطن "المكان" يتضمن بالضرورة حب المواطنين الذين ينتمون إلى هذا الوطن، كما أن حب الأمة يتضمن في الوقت نفسه حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة[23]، وأن هذه المحبة المتبادلة بين الفرد وأمته ووطنه كما يراها ابن باديس هي غريزية ومكتسبة، إذ تنشأ مع

الإنسان منذ طفولته لأن: «من نواميس الخليفة حب الذات للمحافظة على البقاء وفي البقاء عمارة الكون، فكل ما تشعر النفس بالحاجة إليه في بقائها هو حبيب إليها، فالإنسان من طفولته يحب بيته وأهل بيته، لما يرى من حاجته إليهم واستمداد بقائه منهم، وما البيت إلا الوطن الصغير، فإذا تقدم شيئا في سنه اتسع أفق حبه، وأخذت تتسع بقدر ذلك دائرة وطنه»[24].

إن المقصود بالوطن وبالأمة عند ابن باديس هنا، الوطن الجزائري والأمة الجزائرية، فهو يشيد بعظمتهما وقوتهما ويريد بعثهما في التاريخ كما بعث الله "كمال أتاتورك" لأرض تركيا وأمتها، وإشادة ابن باديس به لا لأنه كان باعثا للخلافة الإسلامية، بل العكس من ذلك فقد كان أزالها وألغاها إلى الأبد، وإنما أشاد به لأنه استطاع أن يرفع من شأن الأمة التركية ويحررها من التدخلات الأجنبية، وجعلها قوة مهابة في وجه الدول الطامعة فيها، ولذلك كان ابن باديس يقول عن زعيمها: «فلو لم يخلق الله المعجزة على يد كمال لذهبت تركيا وذهب الشرق الإسلامي معها، لكن كمالا الذي جمع تلك الفلول المبعثرة فالتف به إخوانه من أبناء تركيا البررة (...) وقاوم ذلك الخليفة الأسير وحكومته المتداعية، وشيوخه الدجالين من الداخل (...) وبهذا غير مجرى التاريخ (...) فكان بحق (...) من أعظم عباقرة الشرق العظماء الذي أثروا في دين البشرية ودنياها من أقدم عصور التاريخ»[25].

إن هذا الثناء والمدح من ابن باديس على أتاتورك هو -كما قلت- أن هذا الأخير استطاع إزالة الخلافة الزائفة من جهة، ومن جهة أخرى وقوفه أمام العدو الاستعماري الذي كان عدو المسلمين أجمعين، ونعتقد أن هذه الفكرة الباديسية هي فكرة تستحق من جهتها الإشادة لأنها كانت مسايرة للعصر الذي عبرت عنه، فكان الوطن الحق في ذلك الوقت هو الوطن الذي تعيش فيه الأمة بمفردها وتستطيع حمايته والدفاع عنه، بينما التظاهر بالأمة الإسلامية ودار الإسلام والخلافة الإسلامية آنذاك كانت عبارة عن كلمات جوفاء غير مرتبطة بالواقع ولا بالدين، ومن ثم كما يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله أن ابن باديس وغيره من علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعوا بدعوتهم إلى التفسير الديني التقدمي للمصادر الإسلامية قد مهدوا الطريق أمام الوطنيين الآخرين من أجل الملاءمة بين الوطنية في مفهومها الحديث، وبين الأفكار الدينية والاجتماعية التي كانت غالبا ما اعتبرت في أماكن أخرى عقبات في طريق نجاح الوطنية[26].

وإذا كان الوطن هو القاعدة الأرضية التي تحيا فيها الأمة، فإن الوطنية الناشئة من خلالها

هي وطنية عاجزة إذا انعدمت من دين أو عقيدة تنظم جماهير الأمة ولا تعطيها أبعادها الحضارية، والدين الذي لا يخدم هذه القاعدة الشعبية نفسها بالتربية العلمية هو دين محكوم عليه بالانعزال لأنه لا يعيش في سلوكات الناس وأفهامهم بل في الكتب والآثار التاريخية[27].

فالوطنية التي كان يدعو إليها ابن باديس هي التي تكون فيها الشخصية الجزائرية متخلصة من التعصب والانحراف متبعة كل القيم الإيجابية المستمدة من الدين الصحيح، إذ يقول: «نهضتنا نهضة بنينا على الدين أركانها، فكانت سلاما على البشرية، لا يخشاها وا لله النصراني لنصرانيته ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا المجوسي لمجوسيته. ولكن يجب -وا لله- أن يخشاها الظالم لظلمه والدجال لدجله والخائن لخيانته»[28].

ومن هنا فإن كل نهضة وطنية صحيحة مستمدة من الدين هي التي تتعايش مع كل المجتمعات البشرية بجميع توجهاتها الدينية والإيدلوجية، ولا تشكل خطرا عليها، بقدر ما تلتحم معها في الحياة الإنسانية المشتركة، وتخلق بين أبنائها وطنية حقة وهي التي كما يقول مصطفى كامل أشرف الروابط للأفراد، والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية والممالك الشامخة[29].

إن الروابط الوطنية المتمثلة في جميع العناصر الموحدة لأفراد أمة ما، سواء كانت عرقية أو لغوية أو ثقافية أو حضارية فإنها لا تتنافى مع عقيدة الأمة أو دينها، بل إن الدين والوطنية توأمان متلازمان، وهذا ما تميزت به دعوة الإمام ابن باديس وحركته الفكرية الإصلاحية.

مقومات الأمة ودورها في وحدة الوطن والوطنية: لقد عالج ابن باديس مسألة أساسية في حياة الأمة الجزائرية العربية الإسلامية منذ أن حمل لواء الدفاع عن ماهيتها واستمراريتها، إذ اعتبر أم مواطنة الإنسان الحقة لا تعلو قيمتها، ولا يسمو شأنها إلا بمقدار احترام الإنسان لمقومات أمته، وقد قسم مقومات الأمة إلى مقومات جنسية قومية، وأخرى جنسية سياسية.

1- الجنسية القومية: إن مقومات أية أمة من الأمم هي جميع الخصائص والصفات التي تكونها كأمة من جهة، وتميزها عن غيرها من الأمم من جهة أخرى، وأن الفرد في الأمة لا تعلو همته إلا بمقدار انتسابه لهذه المقومات، فلا يمكن أن يتظاهر مواطن ما بأنه أسمى من أمته ويتنصل منها معتبرا نفسه لا ينتمي إلى تاريخها وحضارتها خصوصا إذا كانت هذه الأمة في معاناة، وما ينطبق على الفرد ينطبق على المجموع إذ أن: «الأمة التي لا تحترم مقوماتها من جنسها ولغتها

ودينها وتاريخها لا تعد أمة بين الأمم»[30]، وأن تأكيد ابن باديس على أن ضرورة التمسك بمقومات الأمة راجع لما رآه عند البعض أثناء محاولاتهم التعالي عليها[31] والتنصل منها، وقد كان يعتبر أن للأمة الجزائرية من المقومات ما جعلها تستمر في هذا التاريخ الطويل، رغم ما أصابها من كروب وآلام إلا أنها كانت من أشد الأمم حفاظا على مقوماتها وجنسيتها حيث يقول: «وبعد فنحن الأمة الجزائرية لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية وقد دلت تجارب الزمان والأحوال على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية وأننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها وتشبثا بأهدابها وأنه من المستحيل إضعافنا فيها فضلا عن إدماجنا أو محونا»[32].

وعليه فإن فكرة ابن باديس على أن فرض أية جنسية أخرى على أمة من الأمم فإنه لن يقود لشيء، وسيأتي اليوم الذي تحطم فيه الأمة تلك القيود وتكسرها لأنه ليست منه وليس منها[33]، وهذا ما حدث فعلا للأمة الجزائرية التي تخلصت من الجنسية التي حاولت الأمة الفرنسية فرضها عليها، وبالتالي صدقت تنبؤات ابن باديس وتصوراته، مما يجعلنا نقول أن فكره حق لأنه تجاوز زمنه إلى الزمن الذي تلاه.

وإذا كان ابن باديس يدعو إلى وحدة الجزائريين الوطنية بشخصية متميزة فإن ذلك لا يتحقق من وجهة نظره إلا على أساس حياة دينية صحيحة[34]، اعتمادا على نشر الإسلام الحقيقي وتوسيع نطاق التربية المستمدة من مبادئه وأحكامه، والجنسية القومية عندئذ لا تتجسد إلا بالانتماء للإسلام والعرب، وفي ذلك يقول ابن باديس: «حق على كل من يدين بالإسلام ويهتدي بهدي القرآن أن يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم، وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الإسلام، وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الإسلام ولعناية القرآن بهم ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الإسلام وما فيه من آداب وحكم وفضائل إلى أمم الأرض»[35]، يتضح من هذا أن ابن باديس وإن كان يمجد العرب والقومية العربية فذلك لا يعني أنه يدعو إلى عنصرية عرقية قائمة على روابط الدم، بل إنه ينظر إلى العروبة على أنها وعاء الإسلام[36] والمسلمين، ولهذا وجب علينا الاعتزاز بأنفسنا كعرب، ونحن عندئذ بطبيعتنا لا نخضع للأجنبي في شيء لا في لغته، ولا في شيء من مقوماته[37].

إن ابن باديس لا يضع القومية العربية في إطارها العرقي بل يضعها في إطارها الحضاري والديني ومن ثم فإنها عنده لا تنفصل عن الإسلام بل مرتبطة به ارتباطا وثيقا[38]، وبذلك

استطاع أن يسمو بها إلى أرفع معانيها لأنها فضلا عن رباطها الوطني المشترك تضم الرباط الروحي المتمثل في الإسلام وفي قيمه السمحة.

وإذا كان ابن باديس جمع مقومات الأمة في كل ما هو مشترك فذلك سيؤدي حتما بأية أمة من الأمم إلى حماية وطنها من كل ضيم وتعسف، وهذا ما استطاع خلقه في ذوات الجزائريين الوطنيين الذين حملوا لواء الثورة فيما بعد، وحرروا البلاد والعباد من قبضة الاستعمار الحديدية، وكانت بذلك القومية العربية التي دعا إليها طوق نجاة الجزائريين، وكانت السلاح الذي حقق نصرا خيل للكثيرين أن تحقيقه قد غدا أحد المستحيلات[39]، والحق يقال إنه كان بذلك أكثر واقعية وأصدق حدسا ممن أسهموا في تخطيط السياسة الجزائرية في عصره[40].

2- **الجنسية السياسية**: إن الجنسية السياسية هي مجموعة الحقوق والروابط التي تحدد العلاقة بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية ضمن وحدة سياسية واحدة، فهي كما حددها ابن باديس: «أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتراكا في القيام لها لظروف ومصالح ربطت ما بينها» [41]، إن ابن باديس ينطلق في فكرته هذه مما كان الاستعمار الفرنسي يريد فرضه على الأمة الجزائرية، أي أنه يطلب منها واجبات ولا يعطيها حقوقا لأن كلتا الأمتين لا تشتركان في الجنسية القومية، وعلى هذا الأساس فإنه من المستحيل بقاء الوضع كما هو عليه وإنما لا بدّ، إما أن يندمج أضعف الشعبين في أقواهما بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود، وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره -ولا بد- إلى الانفصال[42].

وأن هذه هي الجنسية السياسية التي كانت بين الجزائريين وفرنسا أي أنهما مختلفان من حيث المقومات القومية، ولذلك فإن الانفصال بينهما متحقق لا محالة، لأن الأمة الجزائرية لها من المقومات القومية ما يجعلها تستمر في الزمن بهذه الحالة ولا تذوب في الأمة الفرنسية وسيأتي اليوم الذي تنفصل عنها وهذا -ما تحقق فعلا فيما بعد- ومن ثمّ كان ابن باديس كما يقول الدكتور/ محمود قاسم: «أنه كان رجل سياسة من طراز فريد في هذه الفترة الحرجة من تاريخ وطنه، وأنه كان أكثر واقعية وأصدق حدسا ممن أسهموا في تخطيط السياسة الجزائرية في عصره»[43].

والسياسة التي كان ابن باديس يتنبأ بها لفرنسا هي أنها لا تستطيع ضم الجزائريين

وإدماجهم في فرنسا، لأن العلاقة التي تربطهما هي علاقة غير طبيعية[44]، ومن ذلك فإن: «كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسيتهم، أو لغتهم، أو دينهم، أو تاريخهم، أو شيء من مقوماتهم محاولة فاشلة مقضي عليها بالخيبة والواقع دل على هذا» [45]، ألم تكن هذه الأفكار الصادقة والمتحققة من ابن باديس قد وضعته في مصاف أقطاب السياسة بل وعالم من علمائها؟ ألم يكن هو القائل أن لا نهضة للعلم ولا للدين إلا بالنهوض بالسياسة[46]؟ ومن ذلك كانت عنده السياسة والعلم لا ينفصلان، بل هما في حقيقة الأمر متلازمان متداخلان[47].

إن ابن باديس وإن كان قد تنبأ بمآل السياسة الفرنسية في الجزائر ورأى حتما أنها زائلة، فإن مرد ذلك هو التناقض القائم بين الجنسيتين القومية والسياسية لكل أمة، حيث إن الوحدة بينهما لم تتحقق ولن تتحقق، لأن الأمة الفرنسية كانت تتمتع بجميع حقوقها، بينما الأمة الجزائرية لم تكن إلا مؤدية لواجبات ولم تكن لها حقوق أصلا، وما يمكننا عندئذ تأكيده عند ابن باديس بالنسبة لمقومات الأمة هو أنه اعتبر أن الجنسية القومية كمبدأ من مبادئ مقومات الأمة فإنها تبقى وتستمر ولا تضمحل، بينما الجنسية السياسية ما هي إلا مسألة ظرفية عابرة قابلة للتغير عبر الزمن[48].

وصفوة القول من كل ما تقدم أن فكر ابن باديس قد عرف طريقه إلى الممارسة والتطبيق، واستطاع كما يقول الدكتور/ محمد عمارة أن يختلج ضمير الجزائر العربية المسلمة وأفرز الجناح المغربي لتيار التجديد العقلاني القومي المستنير[49]، ولذلك فإنه كان من أبرز ممثلي تيار التجديد والإصلاح السلفي العقلاني المستنير ببلاد المغرب العربي على الإطلاق[50]، وكان بذلك يعبر عن أصالة هذا المجتمع وأصالة فكره، لأنه لم يوجهه بأفكار غيره، ولم يعبر عنه إلا بما كانت تختلجه مشاعره وأحاسيسه. فكان بذلك فكره أصيلا أصالة صاحبه.

الهوامش

1- للمزيد من الاطلاع حول هذه المسألة راجع: منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ص 155 وما بعدها.

2- ابن منظور، لسان العرب، قدم له العلاقة الشيخ عبد الله العلايلي، دار الجيل، ودار لسان العرب، لبنان سنة 1988م "مادة وطن"، ج6، ص949.

3- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 1972، ج1، ص343.

4- محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 1972م، ص343.

5- المصدر نفسه، ص342.

6- المصدر نفسه، ص344.

7- ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الجزائر 1968م، ج4، ص365.

8- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص.429

9- ابن باديس، حياته وآثاره، ج4، ص 365.

10- المصدر نفسه، ج3، ص367.

11- حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م، ص241.

12- ابن باديس، المصدر السابق، ص 367 — 368.

13- عبد الله شريط، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، العدد 75، جوان 1983م، ص 247.

14- المرجع نفسه، ص248.

15- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص283.

16- المصدر نفسه، ص 236.

17- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص249.

18- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص468.

19- حسن عبد الرحمن سلوادي، ابن باديس مفسرا، ص211.

20- المرجع نفسه، ص240.

21- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف بمصر، 1968م، ص67.

22- أبو خلدون ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1985م، ج3، ص2632.

23- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

24- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص468.

25- المصدر نفسه، ج3، ص214.

26- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1969م، ص46.

27- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص248.

28- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص557.

29- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، سنة 1983م، ص82.

30- ابن باديس، حياته وآثاره، ج2، ص129.

31- كان ابن باديس يقصد هنا بالخصوص أصحاب التوجه التغريبي الذي يسلكه كثير ممن حملوا لواء الثقافة الفرنسية في ذلك الوقت وتأثروا بحضارتها، وليس المقصود بذلك من أتقنوا اللغة الفرنسية كما يبدو للبعض.

32- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص 352 – 353.

33- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص250.

34- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ــ 1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط3، سنة 1977م، ص440.

35- ابن باديس، تفسير ابن باديس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991م، ص304.

36- حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، ص236.

37- ابن باديس، تفسير ابن باديس، ص505.

38- حسن عبد الرحمن سلوادي، المرجع سابق، ص238.

39- محمد عمارة، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م، ص 283.

40- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد ابن باديس، ص79.

41- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3 ، ص352.

42- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

43- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص79.

44- عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير ونظرية الشيخ ابن باديس، ص249.

45- ابن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص355.

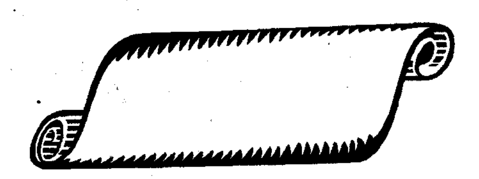
46- المصدر نفسه، ج4، ص231.

47- حسن عبد االرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس، ص207.

48- أمين شريط، الدولة والتنظيم الدستوري للسلطة السياسية في فكر ابن باديس، مجلة جامعة الأمير للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد4، رمضان 1413هـ ، مارس 1993م، ص213.

49- محمد عمارة، العرب والتحدي، ص280.

50- المرجع نفسه، ص 236.



استلهام التاريخ
في المنهج التربوي لابن باديس
-دراسة في كتاب: [رجال السلف ونساؤه]-

أ. حسين شرفه
أستاذ بالمعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية بباتنة -الجزائر

حظي الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889م-1940م) باهتمام العديد من الدارسين والباحثين من الجزائر ومن الوطن العربي، تناولت تلك الدراسات والبحوث أهم إسهامات ابن باديس في التربية والتعليم والإصلاح، وكلها تتفق في اعتبار الشيخ ابن باديس واحدا من أكبر زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي الحديث، شأنه في ذلك شأن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم.

وتعددت الأوصاف والألقاب التي أطلقت عليه: «فهو العلامة الثائر ورائد النهضة الحديثة بالمغرب العربي وقائد الحركة الإصلاحية ومؤسسها بالجزائر»، كما يطلق عليه الدكتور عمار الطالبي؛ وهو: «الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية» كما لقبه الدكتور محمود قاسم؛ وهو: «رائد الإصلاح والتربية في الجزائر» كما يسميه الدكتور تركي رابح؛ وهو: «رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة» كما يصفه الدكتور :محمد فتحي عثمان.

وجملة هذه الألقاب التي يوصف بها الشيخ ابن باديس تدل على تعدد جوانب عبقريته فلم يبرز في مجال معين فحسب بل كان له باع في أكثر من مجال: فهو المصلح والمربي والمعلم والسياسي والداعية.

وعلى الرغم مما حظي به ابن باديس -ومعه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين- من دراسات إلا أن جوانب أخرى من تراثه لا تزال تحتاج إلى دراسة واهتمام.

ومن جملة الجوانب التي لم تنل حظها من الاهتمام في فكر وتراث ابن باديس -في تقديرنا- استلهامه للتاريخ الإسلامي خاصة تاريخ السلف الصالح -الصحابة والتابعين وأتباع التابعين- فقد أولى ابن باديس تاريخ

السلف الصالح أهمية خاصة بعد كتاب ا لله تعالى وسنة رسول ا لله (. إذ ما فتئ يذكر بفضائلهم ومآثرهم وجهودهم في خدمة الإسلام داعيا إلى الاقتداء بسيرهم والتأسي بأخلاقهم، فلا تكاد تخلو مقالة من مقالاته أو خطبة من خطبه من ذكر السلف الصالح وخاصة جيل الصحابة رضي ا لله تعالى عنهم.

وتأتي هذه الدراسة كمحاولة لإبراز هذا الجانب من فكر وتراث ابن باديس رحمه ا لله.

وقبل أن نتطرق إلى استلهام ابن باديس للتاريخ في منهجه التربوي نود أن نتعرف –ولو بإيجاز– على منهجه التربوي.

منهج ابن باديس في التربية: يؤكد ابن باديس في غير موضع من كتاباته أن المنهج الأسلم للتربية هو ذلك الذي يبدأ بإصلاح الفرد، وأن صلاح المجتمع بصلاح الفرد، وأساس إصلاح الفرد هو إصلاح الباطن أولا وذلك بتصحيح العقائد وتقويم الأخلاق يقول ابن باديس: «إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله»[1].ويزيد ابن باديس القضية وضوحا حين يبين كيف يكون تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق فيقول: «وصلاح القلب بمعنى النفس بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة، وإنما يكونان بصحة العلم وصحة الإرادة، فإذا صلحت النفس هذا الصلاح صلح البدن كله بجريان الأعضاء كلها في الأعمال المستقيمة، وإذا فسدت النفس من ناحية العقد أو ناحية الخلق أو ناحية العلم أو ناحية الإرادة فسد البدن وجرت أعمال الجوارح على غير وجه السداد. فصلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع»[2].

وهكذا نتبين من خلال النصين أن أساس التربية عند ابن باديس إنما هي النفس وذلك بتصحيح عقيدتها وتقويم أخلاقها، وهذه لا تكون إلا بصحة العلم وصحة الإرادة.

ويبدو تأثر ابن باديس بالمنهج القرآني وهدي الرسول ﷺ في التربية، فالمنهج التربوي القرآني قائم على تغيير ما بالنفوس ليغير ا لله واقع الحال وهذا ما يلخصه قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد/11).

أما هدي الرسول ﷺ في التربية فمعروف أن رسول ا لله ﷺ قضى ثلاثة عشر سنة كاملة هي الفترة المكية يربي أصحابه على تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، حتى استطاع أن يخرج رجالا أفذاذا قد خلصت عقائدهم من أدران الجاهلية،

وحسنت أخلاقهم بما أصبحوا به مضرب الأمثال.

وهذا الذي نقوله عن تأثر ابن باديس بمنهج القرآن الكريم في التربية يؤكده بنفسه حين يقول: «فإننا والحمد لله نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»[3].

وبسبب ذلك المنهج التّربوي الفريد في القرآن الكريم، فقد اهتم ابن باديس بالقرآن الكريم اهتماما خاصا حيث فسره في دروس عامّة استغرقت منه ربع قرن من الزمن[4] والهدف الذي قصده ابن باديس من تفسيره للقرآن أن يكوّن جيلا رساليا قرآنيا وفي ذلك يقول: «إن القرآن الذي كوّن رجال السلف لا يكثر عليه أن يكوّن رجالا من الخلف لو أحسن فهمه وتدبره وحمّلت الأنفس على منهاجه»[5].

فالقرآن الكريم اشتمل على منهج متكامل في التربية فقد «بيّن مكارم الأخلاق ومنافعها ومساوئ الأخلاق ومضارها وبيّن السبيل للتخلي عن هذه والتحلي بتلك مما يحصل عليه الفلاح بتزكية النفس والسلامة من الخيبة وتدسيتها»[6]. كما أن القرآن شامل لكل «ما يحتاج إليه العبد لتحصيل السعادتين من عقائد الحق، وأخلاق الصدق وأحكام العدل ووجوه الإحسان كل هذا فصل في القرآن تفصيلا. كل فصل على غاية البيان والإحكام»[7].

وليس من شأن هذه الدراسة أن تتبع تأثر ابن باديس في منهجه التربوي بالقرآن الكريم، فإن ذلك مبسوط في الدراسات التي اهتمت بابن باديس مفسرا[8]. إنما يكفي أن نشير أنه كثيرا ما يورد عناوين مثل: تطبيق، توجيه، السلوك، تنبيه، تبصير وإرشاد، أدب واقتداء، إرشاد واستنهاض... وهي كلمات توحي أن الهدف الذي توخاه من تفسيره هو التربية.

أما عن تأثره بالمنهج النبوي في التربية، فيبدو اهتمام ابن باديس بالسنة النبوية كمصدر تربوي في أنه حفل بها كما حفل بالقرآن الكريم، فهو يدعو إلى التمسك بها والرجوع إليها كما في قوله: «أخذنا على أنفسنا دعوة الناس إلى السنة النبوية المحمدية وتخصيصها بالتقدم والأحجية فكانت دعوتنا -علم الله- من أول يوم إليها والحثّ على التمسك والرجوع إليها»[9].

ويتضح تأثر ابن باديس بالمنهج النبوي في التربية حين يؤكد أن لا صلاحَ للتعليم إلا باتباع هدى الرسول ﷺ وفي ذلك يقول: «لن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه في مادته وصورته فيما كان

يعلم -ﷺ- وفي صورة تعليمه، فقد صح عنه -ﷺ- فيما رواه مسلم أنه قال: «إنما بعثت معلما»[10].

ولم يقف اهتمام ابن باديس بالسنة عند مجرد التنويه بها إنما عمد إلى تدريسها من خلال كتاب الموطأ للإمام مالك ابن أنس ﷺ والذي استغرق منه بضع عشرة سنة وختمه بعد عام من ختمه للقرآن الكريم.

كما نشر ابن باديس في مجلة الشهاب شروحا لأحاديث نبوية تحت عنوان: [مجالس التذكير من حديث البشير النذير][11]. ومنها كان يستنبط الأحكام والقيم النفسية والاجتماعية التي اشتمل عليها الحديث ثم يحاول تطبيق تلك الأحكام المستنبطة على الواقع العملي وهو بذلك يتبع نفس المنهج التربوي سواء في تعامله مع القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف.

اهتمام ابن باديس بتاريخ السلف الصالح:

ولما كان جيل الصحابة ﷺ هم تلامذة محمد ﷺ النجباء الذين تربوا على يديه، وأصبحوا أعظم جيل عرفته البشرية، ومثلوا خير القرون بشهادة رسول الله ﷺ كما في قوله: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[12].

من أجل ذلك أولى ابن باديس تاريخ السلف الصالح وخاصة جيل الصحابة الكرام أهمية خاصة بعد القرآن الكريم والسنة النبوية، ويرى أن هذا التاريخ من المصادر الأساسية للتربية، لذلك كثيرا ما يذكّر بفضائلهم ومآثرهم ودورهم الرائد في خدمة الإسلام، وهو بهذا يحفز شباب الجزائر بالاقتداء بسيرهم، وقد بيّن ابن باديس أن من الأصول التي تتبعها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في دعوتها: «سلوك السلف الصالح -الصحابة والتابعين وأتباع التابعين- لأنه التطبيق الصحيح لهدي الإسلام، كما أن أفضل الأمة بعد رسولها السلف الصالح لكمال أتباعهم له»[13].

ولم يكتف ابن باديس بمجرد التنويه بفضائل ومناقب السلف الصالح بل خصّ مجموعة من الصحابة بالدراسة، وذلك حين خصص بابا في [الشهاب] تحت عنوان: [رجال السلف ونساؤه][14]، وقد شرع فيها مع مطلع شهر رمضان سنة 1352 هـ الموافق لـ جانفي 1934. وترجم لآخر شخصية بتاريخ: جمادى الأولى 1358 هـ والموافق لـ: جوان 1939م.

والواقع أن ابن باديس لم يواظب على نشر تلك التراجم والسير بانتظام، إذ كتبها في فترات متقطعة إذ قد تصل فترة الانقطاع إلى سنتين كاملتين، ولذلك فإنه بعد خمس سنوات ونصف

وصل تعداد الصحابة والصحابيات المترجم هم ثلاثة عشر فقط. إذ ربما فسح المجال لغيره ليكتب في هذا الباب لأن ابن باديس أعلن في افتتاحيته أن: «هذا الباب (ليس) مقصورا على قلم تحرير المجلة فلكل كاتب أن يعرض فيه ما عنده من حديث عن رجل أو امرأة من أبناء أو بنات الإسلام»[15].

الهدف من كتابة التراجم: ومنذ البداية يعلن الشيخ ابن باديس عن الهدف من كتابة تلك التراجم والسير فيقول: «أردنا منه (يقصد باب المجلة) أن يطلع القراء على تراجم بعض رجالنا ونسائنا من سلفنا الصالح... ففي ذلك ما يثبت القلوب ويعين على التهذب، ويبعث على القدوة، وينفخ روح الحياة»[16].

فالهدف التربوي هو الذي توخاه ابن باديس من تلك التراجم، لذلك لم يأبه كثيرا للسرد التاريخي أو تتبع الأخبار، يقول: «لسنا هنا لتتبع الأخبار واستيعاب الحوادث، وإنما نقتصر على ما يحصل أصل القصد»[17].

وقد وفق الإمام ابن باديس فيما كان يصبو إليه، إذ استطاع أن يبلغ المقصود من خلال باب في مجلة، وبالنظر إلى مجموع الشخصيات المترجم لها نجد أن حيزها يتراوح بين الصفحة والصفحتين لا أكثر، إلا ما كان من شخصية أبي ذرّ الغفاري التي احتاجت إلى وقفة متأنية لما يكتنف سيرة هذا الصحابي الجليل من شبهات وأباطيل، تطلبت ستّ مقالات متتالية استطاع من خلالها ابن باديس أن يفندها بالدليل القاطع.

والحق أن ابن باديس ما قصد التعريف بتلك الشخصيات بقدر ما قصد أهدافا تربوية يستلهمها من خلال سيرهم، وكأني به يختار المعنى أو القيمة التربوية المراد تعليمها، ثم يسوقها من خلال واقع تاريخي ومواقف لرجال ونساء من السلف، لذلك نحس أن ابن باديس لا تهمه كثيرا الشخصية المترجم لها بقدر ما يهمه تجسيد القيمة التربوية، ولو أن ابن باديس قصد مجرد التاريخ أو تتبع الأخبار لكتب عن صحابة أعلام من مثل الخلفاء الراشدين أو بقية العشرة المبشرين بالجنة، أو غيرهم ممن تمتلئ بهم كتب السير، ولو أنه أفاض في ذكر مناقب ومواقف تلك الشخصيات لقلنا إنه بصدد التعريف بصحابة مجهولين على غرار ما قام به الأستاذ/ محمود شاكر في سلسلته المشهورة، أما أن يكتب عن مثل الحجاج بن غلاط أو نعيمان بن عمر النجاري أو النعمان بن عدي من الرجال والربيع بنت معوذ والشفاء بنت عبد الله وأم حرام بنت ملحان من النساء، من غير المشهورين، فإن الهدف التاريخي مستبعد وغير مقصود.

فابن باديس إذن يسلك هذا المنهج التربوي بأن يسوق المعاني التربوية من خلال المواقف، وهو الأسلوب التربوي الأنجع والأجدى، لأن تقديم المعاني والقيم مجردة لا تؤدي الغرض التربوي كاملا كما تؤديه إذا اقترنت بمواقف حية.

ومثل هذا المنهج نقف عليه في القرآن الكريم في التربية عن طريق القصة، فهو «لا يسوق من القصة إلا ما يتعلق بالغرض الذي سيقت القصة من أجله»[18] إذ ليس من شأن القرآن الكريم أن يسهب في ذكر أحداث القصة أو الإلمام بكل تفاصيلها «فإذا كان القصد منها أخذ العبرة، اقتضت الضرورة التربوية تركيز الحديث عليها»[19].

ومن هنا يتبين تأثر ابن باديس بالمنهج التربوي في القرآن الكريم، ولا غرو فهو رجل القرآن حفظا وتلاوة وتفسيرا.

ولا يكتفي ابن باديس باختيار المعنى أو القيمة التربوية المراد غرسها في النفوس فحسب ولكنه يحرص أيضا على تجسيدها في موقف يمثل الذروة حتى يكاد يكون مثلا أعلى، وبذلك تكتمل المعادلة التربوية.

ويحرص ابن باديس على اختيار النماذج الإيجابية، معتمدا أسلوب الترغيب والرجاء لأنه الأسلوب الأمثل للتربية مبتعدا عن أسلوب الترهيب والتثبيط ويبدو أن تلك قناعة انتهى إليها من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك أن من هدى القرآن الكريم أن يربي المؤمنين بأساليب شتى منها أسلوب الترغيب والرجاء وهو مبثوث في ثنايا الكتاب العزيز بكثرة، أما في السنة فإن رسول ا لله علمنا أن نبشر ولا ننفر وثبت عنه قوله ﷺ: «إذا سمعت الرجل يقول هلك الناس فهو أهلكهم»[20] وقد وقف ابن باديس عند هذا الحديث معلقا بقوله: «وهذا الأصل العظيم الذي عليه هذا الحديث الشريف يحتاج إليه كل مرب سواء أكان مربيا للصغار أم للكبار، وللأفراد أم للأمم، إذ التحقير والتقنيط وقطع حبل الرجاء قتل للنفوس نفوس الأفراد والجماعات وذلك ضد التربية؛ والإقدام والتنشيط وبعث الرجاء إحياء لها وذلك هو غرض كل مرب ناصح في تربيته»[21].

ويضاف إلى حسن اختيار ابن باديس للمعاني التربوية ثم المواقف المجسدة لتلك المعاني، أن تلك المواقف لرجال ونساء من السلف مختارة بعناية خاصة، ومن هنا يبرز الحس النقدي التاريخي لدى ابن باديس فضلا عن قدرته الكبيرة على تفنيد الشبهات والأباطيل -كما في كتابه عن أبي ذر الغفاري ﷺ- وذلك باعتماد الروايات الموثقة من المصادر المعتمدة، والتحذير من الاعتماد على الروايات الموضوعة أو المغرضة

التي تريد أن تنال من قيمة الصحابة وتشكيك المسلمين في دينهم عن طريق الطعن في حملته ومبلغيه.

مصادر ابن باديس في تراجمه: وقد اعتمد ابن باديس في كتابة تراجم رجال السلف ونسائه على جملة من المصادر نستطيع أن نصنفها إلى ثلاثة أقسام:

أولها: كتب الحديث النبوي الشريف: وقد اعتمد ابن باديس على [صحيحي البخاري ومسلم] و[موطأ الإمام مالك] و[مسند الإمام أحمد] بالإضافة إلى [كتب السنن للترمذي وأبي داود وابن ماجه].

وتمثل كتب الحديث المذكورة آنفا أحسن المصادر المعتمدة في كتابة التاريخ الإسلامي، فقد تحرى فيها المحدثون الدقة في نقل الأحاديث والأخبار خاصة الصحيحين والموطأ، فوق أنهم كانوا يعتمدون القواعد الذهبية المشهورة لدى المحدثين. في نقد المتن والسند. وبسبب القيمة العلمية والتاريخية لهذه الكتب الحديثة فقد مثلت أزيد من نصف المصادر التي اعتمدها ابن باديس، مما يدل على حرصه على تحري الأخبار والآثار.

ثانيها: كتب التراجم: وقد رجع ابن باديس إلى مصدرين هما: [الاستيعاب لابن عبد البر] و[الإصابة لابن حجر العسقلاني]، وكلا المصدرين لعلمين من أعلام هذه الأمة، وكتاباهما من المصادر الموثوقة المعتمدة في تراجم وسير صحابة الرسول ﷺ.

فابن عبد البر يصفه ابن باديس بقوله: «وهذا إمام من أئمة الإسلام العظام المجمع على إمامتهم وعدالتهم»[22]. وأما ابن حجر العسقلاني فلا يذكره ابن باديس بدون لقب "الحافظ"[23]. وقال يدعو له: «جزى الله الحافظ ابن حجر عن العلم وأئمته خير الجزاء»[24].

ثالثها: كتب التاريخ: وهما مصدران اثنان: [تاريخ الأمم والملوك للطبري] و[العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي]، أما المصدر الأول فهو أشهر من أن يعرّف فهو أقدم تاريخ موسوعي جامع وصل إلينا، وصاحبه الإمام ابن جرير الطبري شيخ المفسرين وشيخ المؤرخين، وكتاب [تاريخ الأمم والملوك] هو عمدة المؤرخين قديما وحديثا، ونستطيع أن نقول أن المؤرخين عالة على ابن جرير الطبري، ولئن لم يتح لابن باديس أن يقول كلمة في تاريخ الطبري فإنه استعاض عن ذلك باعتماده كمصدر تاريخي دون بقية كتب التاريخ الأخرى، وهذا لا يعني بحال أننا نقلل من شأن بقية المصادر التاريخية، فكلها مهمة سوى أن تاريخ الطبري يبقى مصدر المصادر بدون منازع.

أما المصدر التاريخي الثاني [العواصم من القواصم] لأبي بكر بن العربي، فقد شغف به ابن باديس منذ تحدث عنه أستاذه الشيخ محمد النخلي، فاستعار النسخة المخطوطة من خزانة جامع الزيتونة فاطّلع عليها أول مرة، وبعد سنوات عزم على نشرها فاستعار النسخة المذكورة من الجامع واستنسخ منها نسخة بخط يده ثم قدمها للطبع بالمطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة، فصدرت في جزأين سنة 1347هـ/ 1928 م[25]. وبذلك كان لابن باديس الفضل في نشر هذا الكتاب بعد أن ظلّ حبيس خزانة جامع الزيتونة قد علاه الغبار وطواه النسيان.

أما عن قيمة الكتاب فيقول ابن باديس: «وحسب كتابه هذا أن يكون موردا معينا لطلاب العقائد الإسلامية الحقة بأدلتها القاطعة، وأصول الإسلام الخالية مما أحدثه المحدثون من خراب وتدجيل، وأن يكون أنموذجا راقيا في التحقيق في البحث والتعمق في النظر، والاستقلال في الفكر...»[26].

أما مؤلفه[27] فهو عند ابن باديس إمام من أئمة الإسلام القلائل الذين استحقوا هذا اللقب لأنهم استوفوا شروط الإمامة بفقه العربية، وفقه القرآن وفقه السنة[28] وفي موضع آخر يصفه بقوله: «الإمام الحافظ خزانة العلم وقطب المغرب»[29].

هذه جملة المصادر[30] التي اعتمدها ابن باديس في كتابة سير وتراجم رجال السلف ونسائه، وكلها مصادر موثوقة معتمدة وأصحابها أئمة أعلام عدول.

وهكذا اجتمعت لابن باديس أهم شروط تحقيق التربية بالعبرة والقدوة، وذلك باعتماد منهج تربوي سليم قائم على إصلاح الفرد أولاً ليصلح المجتمع، متأثرا في منهجه بالقرآن الكريم والسنة النبوية، ثم التطبيق العملي من خلال مواقف إيمانية لبعض الرجال والنساء من السلف، معتمدا في نقل تلك المواقف على مصادر متنوعة موثوقة لعلماء وأئمة محققين للأخبار والآثار.

والآن نخلص إلى إبراز مضامين تلك القيم والمعاني الإيمانية التي أراد ابن باديس أن يجعلها محل العبرة والقدوة باستلهامه لتاريخ رجال ونساء من السلف.

المعاني التربوية من خلال كتاب [رجال السلف ونساؤه]: سبق أن أشرنا إلى أن كتاب [رجال السلف ونساؤه] يحتوي على تراجم لثلاثة عشر شخصية، ثمانية صحابة وخمس صحابيات، دون أن يخضع ترتيبهم لأي اعتبار أو يفصل بين الرجال والنساء وهذا مما يزيد في قناعتنا بأن ابن باديس ما قصد ترجمة لذاتها أو بالأحرى أشخاص الصحابة بقدر ما قصد

توظيف التاريخ تربويا من خلال سير أولئك الأعلام.

وليس من مهمة هذه الدراسة أن تتقصى كل شخصية على حدة وتستنبط الهدف التربوي الذي رامه ابن باديس من ورائها، ولكنها ستعمد إلى القواسم المشتركة بين تلك الشخصيات، دون أن تغفل بعض الخصوصيات، وإن كنا نؤمن بداهة أن ابن باديس قد ساق نماذج من سير الصحابيات، وهو يخاطب من خلالها المرأة، ونماذج من سير الصحابة ليخاطب من خلالهم الرجل، وهناك نماذج أخرى تصلح منها القدوة للرجال والنساء على حد سواء.

ولنبدأ بنماذج النساء لأن ابن باديس افتتح تراجمه بأم حرام بنت ملحان -زوجة عبادة بن الصامت- رضي الله عنهما، وهذا الاستهلال دلالته ومغزاه، فقد أريد به مخاطبة مجتمع يعامل المرأة بازدراء وتهميش، ويحول بينها وبين القيام بدورها في بناء المجتمع.

والحق أن وضع المرأة في تلك الحقبة من الزمن قد وصل إلى حد المأساة، حين حرمت المرأة من أدنى حقوقها التي منحها الإسلام، لذلك انبرى ابن باديس ومعه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لإعادة الاعتبار للمرأة ودفعها قدما للقيام بالدور المنوط بها وفق الضوابط التي يحددها الشرع الحكيم.

وابن باديس لا يخوض مع الخائضين في مشكلة المرأة وحقوقها، مع أنها كانت على أشدها في تلك الحقبة -الربع الثاني من القرن العشرين-[31] بل يتسامى فوق ذلك ويتكلم عن المرأة المسلمة التي بلغت ذروة العطاء، فيقدم أنموذج المرأة المجاهدة الشهيدة أم حرام بنت ملحان التي لا يهولها الغزو وويلاته ولا البحر وأهواله فتتوق إلى الشهادة في سبيل الله وتخرج مع زوجها مجاهدة في عرض البحر لغزو جزيرة قبرص، فيحقق الله عزّ وجل أمنيتها وتلقاه شهيدة.

ومن خلال سيرة الربيع بنت معوذ يعطي ابن باديس أنموذجا آخر للمرأة المجاهدة، فقد كانت ممن يخدمن الجيش ويسقين الماء ويقمن على الجرحى فيداوينهم؛ ويخلص من وراء ذلك لبيان الفائدة والعبرة فيقول: «ما كانت تقوم به الرّبيع ومن معها من النسوة في الغزو أصل لتأسيس فرقة النسوة الممرضات في الجيش، ويستتبع ذلك لزوم تهيئتهن لذلك بتعليمهن -غير مختلطات بالرجال- ما يحتجن إليه في الحرب من القيام بعملهن والدفاع عن أنفسهن واستعمال ما يقيهن من الهلاك مع تدريبهن على ذلك كله وتمرينهن عليه»[32].

فقد استنبط ابن باديس ضرورة تأسيس فرقة النسوة الممرضات في الجيش وتهيئتهن لذلك

وتعليمهن فنون الحرب والقتال للدفاع عن أنفسهن، وهذا الذي يقوله دعوة واضحة إلى ضرورة الإعداد الجهادي[33]، وإلا فبماذا نفسر اختيار هذين النموذجين من الصحابيات دون غيرهن؟ ولماذا التركيز على هذه المواقف الجهادية والاستشهادية دون غيرها؟.

أما سمية بنت خياط –أم عمار بن ياسر– رضي الله عنهم جميعا، فهي مثال للمرأة الصابرة الثابتة المتحدية للطغيان، تعذب في الله تعالى فلا تلين ولا تستكين وتظل على ذلك حتى تلقى الله أول شهيد في الإسلام.

بمثل هذه النماذج الحية وتلك المواقف المتألقة كان ابن باديس يخاطب المرأة الجزائرية، فقد أراد أن يرفعها إلى تلك القمة السامقة التي بلغتها تلك الصحابيات.

هذا هو المنهج التربوي الذي كان ابن باديس يسلكه فهو –كما أسلفنا الإشارة– يختار الموقف الذروة (صبر وجهاد واستشهاد) ليستنهض ويشحذ الهمم ويستفز النفوس...

واهتزز نفوس الجامدين فربما حيي الخشب[34]

وإذا كان ابن باديس يخاطب المرأة الجزائرية حديث الجهاد والاستشهاد، فمن باب أولى أن يكون قد خاطبها عن التربية والتعليم، وهو الهدف الذي كرس له حياته منذ وطئت قدماه الجزائر عائدا من تونس حيث تخرج من جامع الزيتونة سنة 1913م إلى أن لقي الله تعالى راضيا مرضيا في 16 أفريل 1940م، ومع أن ابن باديس تكلم كثيرا عن ضرورة تربية المرأة وتعليمها في كتاباته وخطبه، فإنه لم يفته أن يعطي مثالا للمرأة المتعلمة المثقفة فاختار الشفاء بنت عبد الله ولم يكتب عن ترجمتها سوى خمسة أسطر ليتحدث عن القدوة بضرورة تعلم المرأة الكتابة والقراءة والواقع أن ابن باديس أورد أنموذج الشفاء المتعلمة ليخاطب من خلالها مجتمعا يحجر المرأة ويحرمها من حق التعلم وليرد على بعض الأدعياء الذين يتشبثون بآثار واهية كالحديث الذي رواه الطبراني في الأواسط عن عائشة مرفوعا: «لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة، وعلموهن الغزل وسورة النور» قال ابن باديس تعليقا على الأثر: «قال الشوكاني: في سنده محمد بن إبراهيم الشامي، قال الدارقطني: كذاب؛ وكثيرا ما تكون هذه الأخبار الدائرة على الألسنة باطلة في نفسها معارضة لما صح من غيرها فيجب الحذر منها»[35].

وقد أعطى ابن باديس تربية المرأة وتعليمها عناية خاصة لأن بها قوام الحياة والعمران، وفي ذلك يقول: «لن تكمل حياة أمة إلا بحياة شطريها: الذكر الأنثى»[36] ويقول في موضع

آخر: «لا تقوم الحياة إلا على النوعين اللذين يتوقف العمران عليهما وهما الرجال والنساء»[37].

حين أسس ابن باديس (جمعية التربية والتعليم الإسلامية) وتولى رئاستها سنة 1930م كتب في إحدى بنود قانونها الأساسي: «فأما البنون فلا يدفع منهم واجب التعليم إلا القادرون وأما البنات فيتعلمن كلهن مجانا لتتكون منهن -بإذن الله- المرأة المسلمة المتعلمة»[38].

ويؤمن ابن باديس أن الجهل هو الذي أخر المرأة وقعد بها عن أداء واجبها لذلك يدعو بإلحاح إلى رفع حجاب الجهل عن عقلها فيقول: «إذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها»[39].

ولكنه يحرص على أن يظل تعليم المرأة في نطاق المثل والأخلاق والقيم الإسلامية «لتلد أولادا منا ولنا، يحفظون أمانة الأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم ولو تنكر لهم الناس أجمعون»[40].

فالتعليم الذي يقصده ابن باديس هو ذلك الذي يظل يحافظ على مقومات الشخصية الوطنية من دين ولغة وتقاليد، والطريق الموصل إلى هذا هو: «تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن ودينهن وقوميتهن»[41].

وحين يشترط ابن باديس كل هذه الشروط فقد كان واعيا بالتحديات الكبرى التي تعيشها الأمة الجزائرية بسبب الاستعمار الذي عمل بكل ما في وسعه لطمس مقومات الشعب الجزائري، ومدركا لأساليب الاستعمار الماكرة لتحويل المرأة إلى حليف له يوم تتعلم لغته وتتشرب ثقافته، فتصبح معول هدم في المجتمع، وعنده إن: «الجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا -عليهن الرحمة- خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها»[42].

ويوضح ابن باديس المسألة أكثر فيقول: «إذا أردنا أن نكوّن رجالا فعلينا أن نكوّن أمهات ديّنيات ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا وتربيتهن تربية إسلامية وإذا تركناهن على ما هن عليه من الجهل بالدين فمحال أن نرجو منهن أن يكوّنّ لنا عظماء الرجال وشر من تركهن جاهلات بالدين إلقاؤهن حيث يربين تربية تنفرهن من الدين أو تحقره في أعينهن فيصبحن ممسوخات حيث لا يلدن إلا مثلهن، ولئن تكون الأم جاهلة بالدين محبة له بالفطرة تلد للأمة من يمكن تعليمه وتداركه، خير بكثير من أن تكون محتقرة للدين تلد على الأمة من يكون بلاء عليها وحربا لدينها، فنوع تعليم

البنات هو دليل من سيكون من أجيال الأمة في مستقبلها، وقد تفطنت لهذا بعض الأمم المالكة لزمام غيرها فأخذت تعلم بناتهم تعليما يوافق غايتها، فمن الواجب علينا ولنا كل الرجال العظماء والنساء العظيمات، وإلا فالمستقبل ليس كالماضي فقط بل شر من لا قدر له»[43].

تلك هي بعض المعاني التي أراد ابن باديس توظيفها من خلال استلهامه لسير بعض الصحابيات. فماذا عن الصحابة؟

استهل ابن باديس نماذج الصحابة بشخصية عبادة بن الصامت ﷺ، كما كان قد استهل نماذج الصحابيات بزوجته أم حرام بنت ملحان، ويظن القارئ لأول وهلة حين جمع بين الزوجين في عدد واحد بتاريخ واحد أنه سيحدثه عن حياتهما الزوجية وما يكتنفها من مودة ورحمة فيعطي بذلك أنموذج الزوج الناجح والحياة الزوجية السعيدة، لكن سرعان ما يفهم القارئ أن ابن باديس ما قصد شيئا من ذلك، وكأنه يحدثنا عن شخصيتين ليس بينهما علاقة زواج ولذلك كان حديثه عن عبادة بن الصامت مخالفا تماما لحديثه عن زوجته، ومرة أخرى يتأكد لدينا المنهج التربوي الذي قصده ابن باديس في استلهامه لتاريخ تلك الثلة من رجال السلف ونسائه.

فعبادة بن الصامت ﷺ يمثل ها هنا أنموذج العالم الفقيه الداعية الذي انتدبه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لتعليم أهل الشام القرآن الكريم وتفقيههم في دينهم، وهو صاحب المواقف الصلبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي لا يعرف مهادنة ولا مداهنة.

والحق أن ابن باديس وهو ينوه بالصحابي الجليل عبادة بن الصامت ﷺ ويذكر بمواقفه الإيمانية، يريد أن يخاطب من خلاله المعلمين والمدرسين والدعاة الذين بثتهم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في أرجاء الجزائر، ذلك أن الجمعية تأست بهدي رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده في إرسال الفقهاء والقراء إلى أهل البلاد المفتوحة ليعلموهم دينهم، وابن باديس لا يترك للقارئ أن يفهم هذه المسألة بنفسه بل يعلن عنها بقوله: «وهكذا كانوا يبعثون الفقهاء لتعليم الناس أمر دينهم وتفقيههم فيه، وهو ما أخذت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على نفسها القيام به»[44].

فهو إذن يؤسس لأصل من أصول الدعوة إلى الله تعالى سار عليه السلف الصالح ويكمم أفواه المتقولين والأدعياء من أعوان الاستعمار الذين يستغلون جهل المسلمين فيطعنون في منهج الجمعية ويرمونها بالابتداع، ويبذلون قصارى جهدهم لإيقاف امتدادها[45].

ولا ينسى ابن باديس أن يخاطب إخوانه وتلامذته من الدعاة والمسلمين والقراء من خلال قدوتهم عبادة بن الصامت ﷺ فيذكرهم بضرورة الصلابة في الدين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم الالتفات لأصوات المثبطين والمنهزمين من المنافقين الذين أعطوا ولاءهم لأعداء الله ورسوله من الكفار، وأن يظلوا أوفياء لولائهم لله ورسوله والمؤمنين.

أما الصحابي الحجاج بن علاط ﷺ فهو مثال المؤمن الكيّس الفطن، فقد استطاع أن يخدع قريشا وينجو منها بنفسه وماله، حين قلب لهم الحقائق وأخبرهم إن محمدا ﷺ هزمته يهود شرّ هزيمة في خيبر، وقد صدقوه إذ لم يعلموا بخبر إسلامه، وكان قد استأذن رسول الله ﷺ بقوله: «إنه لا بد لي –يا رسول الله– من أن أقول –يقصد قلب الحقائق– قال: قل».

وقد استدل ابن باديس من أحداث القصة بجواز الكذب والقول بخلاف الواقع لأن ذلك كله من خدع الحرب، ولما له من إدخال الغيظ على الأعداء وإحداث الوهن في قلوبهم[46].

فما الذي رام ابن باديس استلهامه في منهجه التربوي من سيرة الحجاج بن علاط؟

لم يفصح هذه المرة عن الهدف أو مجرد الإشارة إليه كما هو الحال مع بقية النماذج[47]، وإن كان قد ختم كلامه بجملة لها معناها البعيد الذي لا يفهمه إلا اللبيب حين قال: «فكان ذلك منه ﷺ شرعا عاما وحكما باقيا في مثل تلك الحال مقدرا بذلك المقدار»[48].

فقد أراد ابن باديس أن سلوك الحجاج الذي أقره عليه ﷺ ليس خاصا به بل هو تشريع عام وحكم باق إذا أحاطت بالمؤمن ظروف شبيهة بظروف الحجاج في أي زمان ومكان. ومن هنا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن ابن باديس يعلم الشعب الجزائري أساليب الكياسة والفطنة التي يجب ممارستها مع السلطة الاستعمارية آنذاك، فالاستعمار –بلا شك– قد أثقل كاهل الأمة الجزائرية بقراراته وقوانينه التعسفية والجائرة في حق الأشخاص والممتلكات ولسنا هنا بصدد ذكر تلك القرارات أو القوانين وهي كثيرة ذاق منها الشعب الجزائري الأمرّين، وابن باديس نفسه كثيرا ما كان يلجأ إلى التمويه والخداع في خاصة نفسه أو في شأن الجمعية، فقد استطاع مخادعة الاستعمار وتهرب من أداء الخدمة العسكرية الإجبارية بمغادرة الجزائر سنة 1913م كما يؤكد ذلك الدكتور أبو القاسم سعد الله[49]. وحين أسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 05 ماي 1931م جاء في قانونها الأساسي في الفصل الثالث من القسم الأول: «لا يسوغ لهذه الجمعية بحال من الأحوال أن تخوض أو تتداخل في المسائل السياسية». فهل لم

يخص ابن باديس وإخوانه ولم يتدخلوا في السياسة فعلا؟

الواقع أنهم خاضوا وتدخلوا في السياسة ولم يكن بمقدورهم البقاء بمنأى عما تعجّ به الساحة من قضايا سياسية، وما كان لهم أن يصموا آذانهم عن جعجعة السياسة والسياسيين، سوى أنهم لم يكونوا يناقشون الأمور علنا، ولم يسلكوا طريقة التصدي بشكل مباشر للاستعمار، فهذا من شأنه أن يعرض الجمعية إلى المضايقات أو الحل، ومع ذلك فإن بعض التقارير والوثائق السرية لبعض الدوائر الاستعمارية أكدت خطورة الجمعية على السيادة الفرنسية وأنها نواة للأحزاب الوطنية[50].

ومن أساليب الكياسة التي سلكها ابن باديس ما نقرؤه كثيرا في مقالاته التي كان ينشرها في شتى الصحف والمجلات، حيث يلجأ في بعض الأحيان إلى مهادنة ومجاملة الإدارة الاستعمارية ببعض الكلمات أو ذكر بعض الشخصيات السياسية أو الإدارية بنوع من المدح، ليمرر بعد ذلك قضايا كبرى أو يقضي مصلحة عامة يعود نفعها على الأمة الجزائرية.

وكتب ابن باديس عن الصحابي الجليل: سعد بن الربيع ﷺ الذي ضرب المثل الأعلى في كرم الأخوة ومراعاة حقوقها، وساق ذلك الموقف الرائع بين سعد وأخيه في العقيدة عبد الرحمن بن عوف حين عرض عليه نصف ماله والتنازل عن إحدى زوجتيه ولكن عبد الرحمن كان عفا فدعا لأخيه وسأل عن السوق.

يعلق ابن باديس على موقف الأخوة والإيثار بقوله: «إن الأخوة ليست وصفا يكفي أن يثبت بالألسنة بل هي رابطة وعقيدة لا تحققها إلا الأفعال وهذه هي حقيقة الأخوة خاصة كانت أو عامة فالمسلم الذي يشعر بأخوة الإسلام شعورا صحيحا ويعتقدها اعتقادا صادقا هو الذي يشاطر المسلمين في سرائهم وضرائهم ويشركهم معه فيما عنده من خير بقدر ما استطاع فأما من لم يهتم بأمورهم وقبض يده عن مواساتهم وشحّ بالفرض والمستحب من الصدقة عليهم فهو كاذب في أخوته جاهل بحقيقة الأخوة»[51].

فهي إذن دعوة إلى التكافل الاجتماعي والأخوة الحقيقة بالإنفاق والمواساة، ويأتي موقف الذروة لسعد بن الربيع ليترجم هذه المعاني ويعطي هذا الدرس البليغ، فابن باديس حين يحسس الأمة بضرورة التكافل والتراحم إنما يذكرها بواجب ديني حضّ عليه القرآن الكريم في مواضع كثيرة وحثّ عليه الرسول ﷺ في أحاديث مشهورة، ولن يستكمل المرء إيمانه حتى يقوم بهذا الواجب الشرعي كما في حديث رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[52].

وقد أشار ابن باديس إلى التكافل الاجتماعي في الإسلام حين كتب عن دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها فقال: «شرّك – يقصد الإسلام– الفقراء مع الأغنياء في الأموال وشرّع مثل القراض والمزارعة والمغارسة، مما يظهر به التعاون العادل بين العمال وأرباب الأراضي والأموال».

والحق أن الأمة الجزائرية كانت تعيش على هذا التكافل، وقد كان الشعب الجزائري – ولا يزال– لا يبخل بما بين يديه، ويضرب أمثلة في التكافل الاجتماعي، ويكفي دليلا على ذلك التقرير الذي نشره الجامع الأخضر بقسنطينة في جويلية سنة 1934 بمناسبة انتهاء السنة الدراسية الواحدة والعشرين منذ افتتاحه، ويقع في خمسة عشر صفحة[53] وتتجلى صور التكافل الاجتماعي فيما يلي:

– ثلاثة أطباء يتولون معالجة الطلبة مجانا.

– صاحب مطبخ (مطعم) كان يتكفل بخمسين وجبة غداء يقدمها صدقة لخمسين تلميذا.

– أربعة محسنين كانوا يقدمون الخبز بأقل من تكلفته.

– أهل بسكرة وضواحيها أرسلوا نحو ثلاثين(30) كيسا من التمر.

– أخوان شقيقان خصصا القسم الأعلى من المسجد الذي بنياه سكنا للطلبة.

ناهيك عن التبرعات التي يتصدق بها المحسنون والتي بلغ مجموعها: «**1400788.00** فرنك.

كل هذه الصدقات والتبرعات والمساعدات على مستوى مدرسة واحدة من مدارس الجمعية هي "الجامع الأخضر" بقسنطينة، ولا شك أن بقية المدارس تحذو حذوه وإن كانت بنسب أقل، وهكذا يتضح أن الشعب الجزائري لم يكن مقصرا في هذا الجانب، وإن كان ابن باديس لا يقصد مساعدة الجمعية ومدارسها فحسب بل يريد أن تسود روح التكافل والتعاون جميع أفراد الشعب الجزائري.

ولم تقتصر دعوة ابن باديس على التكافل والمواساة على المستوى المحلي بل تعدته إلى خارج الجزائر وذلك حين دعا الحُجّاج الميامين إلى الإنفاق من فضول أموالهم على سكان المدينة المنورة الذين كانوا يعيشون –آنذاك– أوضاعا مزرية، قال ينصحهم ويرشدهم: «قد تواترت الأخبار المشرقية بما يقاسيه سكان المدينة المنورة من جهد ومشقة واحتياج. فنحن ندعو إخواننا وفد الله إلى اغتنام هذه الفرصة العظيمة والمبرّة الكريمة بالإحسان إلى سكان طيبة الطيبة وجيران سيد المرسلين –صلى الله عليه وعليهم وآله كل

أجمعين- وعمّار حرمه الأمين ومسجده الكريم»[54].

ونخلص إلى الأنموذج الأخير نعيمان بن عمرو النجاري، ونحسّ منذ البداية بالمفارقة بين هذه الشخصية وبقية الشخصيات، فإذا كانت النماذج السابقة صاحبة مواقف جادة، حازمة صارمة يغلب عليها الصبر والجهاد والاستشهاد، فإن هذا النموذج مخالف لذلك تماما، فيه طرافة ودعابة وتفكه. فقد ذكر ابن باديس نماذج من طرائف هذا الصحابي منها: أنه أهدى للنبي ﷺهدية دون أن يدفع ثمنها فلما جاء صاحب المتاع أحضره إلى النبي ﷺ وقال: اعط هذا ثمن متاعه، فيقول ﷺ أو لم تهده لي فيقول: إنه وا لله لم يكن عندي ثمنه ولقد أحببت أن تأكله فيضحك ﷺ ويأمر لصاحبه بثمنه.

وخرج يوما مع أبي بكر ومعهما سويبط بن حرملة في تجارة فيتآمر عليه ويبيعه لبعض الناس وهو حر، وينبههم منذ البداية أنه ذو لسان حتى لا يصدّق إذا قال إنه حرّ، فأتاه القوم واشتروه بعشر قلائص ووضعوا الحبل في رقبته وذهبوا به لولا أن أدركهم أبو بكر الصديق وعرّفهم على الحقيقة، وحين سمع رسول ا لله ﷺ بتلك النادرة ضحك لها.

والهدف الذي قصده ابن باديس من ذكر نعيمان بن عمر بيان أن الإسلام دين سماحة وسجاحة، وأن الصحابه رغم أنهم خيار الأمة وأهل الصدق والجد، وذوو القوة في الحق والصلابة في العقيدة فقد كانوا أهل سماحة وسهولة وسجاحة ولين في الحالة الاعتيادية، حتى ينفق بينهم مثل هذا الظرف والمزح والدعابة فإذا جدّ الجد فهم هم[55].

إن الإسلام دين الفطرة لا يتصور منه أن يصادر نزوع الإنسان الفطري إلى الضحك والانبساط، بل هو بالعكس يرحب بكل ما يجعل الحياة باسمة طيبة، ويحب للمسلم أن تكون شخصيته متفائلة باشّة، ويكره الشخصية المكتئبة المتطيرة التي لا تنظر إلى الحياة والناس إلا من خلال منظار قاتم أسود»[56].

لقد كان رسول ا لله ﷺ أسوتنا وقدوتنا وهو أتقى الناس وأعرفهم لله تعالى يمزح ولا يقول إلا حقاً، وكان يشارك أصحابه ضحكهم ومزاحهم تماما كما يشاركهم أحزانهم ومصائبهم. جاءته عجوز وقالت له: ادع ا لله أن يدخلني الجنة فقال لها: «يا أم فلان إن الجنة لا يدخلها عجوز» فبكت المرأة، فأفهمها: أنها حين تدخل الجنة لن تدخلها عجوزا، بل شابة حسناء، وتلا عليها قول ا لله تعالى في نساء الجنة: ﴿إنّا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا، عربا أترابا﴾ (الواقعة/ 35-37)[57].

وجاء رجل يسأله أن يحمله على بعير، فقال له ﷺ: «لا أحملك إلا ولد ناقة» فقال: يا رسول الله وماذا أصنع بولد الناقة؟ -يقصد الحوار- فقال: «وهل تلد الإبل إلا النوق؟»[58].

هذا هو مزاح رسول الله ﷺ كان يمزح ولا يقول إلا حقا، وبمثله كان مزاح أصحابه ومن تبعهم بإحسان من خير القرون. وقد عرف بعض الصحابة بالميل إلى الفكاهة والمرح والمزاح وأقره رسول ﷺ على ذلك وعلى رأسهم نعيمان بن عمرو الذي ساق ابن باديس سيرته في كتابه [رجال السلف ونساؤه]، فقد كانت نوادر عجيبة لو حدثت بها بعض المتدينين اليوم أو بالأحرى المتشددين لعدوا فاعلها من الفاسقين.

فالضحك والمزاح «أمر مشروع في الإسلام كما دلت على ذلك النصوص القولية، والمواقف العملية للرسول الكريم ﷺ وأصحابه ﷺ. وما ذلك إلا لحاجة الفطرة الإنسانية إلى شيء من الترويح يخفف عنها لأواء الحياة وقسوتها، وتشعب همومها وأعبائها»[59].

ويشترط العلماء في المزاح شروطا منها[60]:

[-] ألا يكون كذبا [-] ألا يشتمل على تحقير لإنسان آخر إلا برضاه [-] ألا يترتب عليه تفزيع وترويع لمسلم [-] أن يكون بقدر معقول وفي حدود الاعتدال والتوازن.

وهكذا استطاع ابن باديس -من خلال أنموذج نعيمان بن عمرو- أن يحقق أكثر من هدف تربوي:

الأول: مشروعية المزاح وجوازه في الإسلام.

الثاني: أن المجتمع الإسلامي القدوة على أيام رسول الله والصحابة لم يخل من متفكهين ومتندرين.

الثالث: أنه قصد هدفا تربويا غاية في الأهمية وهو الترفيه عن النفس، فقد أحسَّ بأن النماذج السالفة كان منها من الجد والصرامة والحزم ما يفل عزمات الرجال، فأراد بهذه المحطة الترفيهية أن يخفف على قرائه ليتجدد عزمهم وتنشط نفوسهم فهذا الضرب من اللهو والترفيه يقوم بمهمة التنشيط للنفس، حتى نستطيع مواصلة السير والمضي في طريق العمل الطويل، كما يريح الإنسان دابته في السفر حتى لا تنقطع به[61].

وبعد: فهذا ما عنّ لنا من أهداف تربوية ومعاني وقيم إيمانية استلهمها الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس من مواقف لرجال السلف ونسائه، لا ندّعي أننا أتينا عليها كاملة أو استقصيناها استقصاء وافيا كافيا، ولكنها مجرد محاولة الجديد منه -في تقديرنا- أنها نحت منحى جديدا وهو استقراء المنهج التربوي الباديسي من خلال التاريخ، فإن كنا قد وفقنا في شيء منها

فذلك من فضل الله تعالى علمنا، وإن قصّرنا أو أخطأنا فحسبنا أنها محاولة وذلك مبلغ علمنا.

الهوامش

1-مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير - الشيخ عبد الحميد بن باديس مطبوعات وزارة الشؤون الدينية دار البعث للطبع والنشر قسنطينة 1402 هـ / 1982 م ص: 197.

2- المرجع نفسه/ ص: 108.

3- المرجع نفسه/ ص: 477.

4- شرع ابن باديس في تفسيره عام 1913 وأتمه عام 1938.

5- المرجع السابق/ ص: 476.

6- المرجع نفسه/ ص: 250.

7- المرجع نفسه/ ص: 79.

8- من الدراسات التي تناولت تفسير ابن باديس: الدراسة التي كتبها علي مراد تحت عنوان: (IBN BADIS COMMENTATEUR DU CORAN) [ابن باديس مفسر القرآن] ونشرتها الشركة الوطنية للنشر والتوزيع -الجزائر- SNED سنة 1971. والدراسة التي كتبها حسن عبد الرحمن سلوادي تحت عنوان: [عبد الحميد بن باديس مفسرا] ونشرتها المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر سنة 1984.

9-ابن باديس: حياته وآثاره إعداد وتصنيف الأستاذ عمار الطالبي دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والتوزيع والنشر 1388 هـ/ 1968م. 3/ 24-25.

10- نفسه/ 3 /217.

11- لم تحظ جهود ابن باديس في السنة النبوية باهتمام الدارسين والباحثين شأن التفسير مع أنها تمثل مادة خصبة لمن أراد أن يتعرف على منهج ابن باديس في التعامل مع السنة النبوية عامة والحديث النبوي خاصة ولعل طالبا من طلبة الدراسات العليا بقسم الكتاب والسنة يضطلع بهذه المهمة...

12- رواه البخاري: في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ. فتح الباري بشرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني دار المعرفة بيروت د.ط 7 / 3.

13- انظر ابن باديس حياته وآثاره 131/3.

14- جمع تلك التراجم ونشرها في كتاب الأستاذ: محمد الصالح رمضان سنة 1965، كما أعاد نشرها الدكتور عمار الطالبي في كتاب ابن باديس حياته وآثاره بقسم التراجم من الجزء الرابع سنة 1968 وصدرت أخيرا ضمن آثار عبد الحميد بن باديس التي أشرفت على طباعتها وزارة الشؤون الدينية سنة 1984 وهي تقع في القسم الأول من الجزء الثالث.

15- آثار الإمام عبد الحميد بن باديس من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية طبع دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة (الجزائر) الجزء الثالث ص: 21.

16-17- المرجع السابق/ الصفحة نفسها.

18- منهج تربوي فريد في القرآن/ محمد سعيد رمضان البوطي مؤسسة الرسالة بيروت مكتبة الفارابي دمشق 1403 هـ/ 1983م. ص: 51.

19- المرجع نفسه/ ص: 54.

20- أخرجه البخاري في الأدب المفرد باب قول الرجل هلك الناس (760) ص: 258. ترتيب وتقديم كمال يوسف الحوت عالم الكتب بيروت ط2 /1415هـ -1985م ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب النهي من قول هلك الناس 175/16 صحيح مسلم بشرح النووي دار الكتب العلمية بيروت ومالك في الكلام باب ما يكره من الكلام 984/2 الموطأ مالك صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت 1406هـ/1985م.

21- مجالس التذكير من أحاديث البشير النذير ابن باديس مطبوعات وزارة الشؤون الدينية طبع دار البعث للطبع والنشر قسنطينة الجزائر 1403/1983 ص: 82.

22- ابن باديس: حياته وآثاره 221/3.

23- انظر على سبيل المثال المرجع نفسه/ 3 / 111.

24- المرجع نفسه/ 135/4-136.

25- انظر مقال التعريف بكتاب العواصم من القواصم للإمام ابن العربي في كتاب ابن باديس حياته وآثاره 4/ 128-131 وهو المقدمة التي وضعها ابن باديس للكتاب.

26- المرجع السابق/ 4/ 130.

27- كتب ابن باديس ترجمة وافية للإمام أبي بكر بن العربي ضمن المقدمة التي وضعها لكتاب العواصم من القواصم، انظر المرجع السابق/ 132/4-139.

28- المرجع نفسه/ 128/4.

29- المرجع نفسه/ 159/3.

30- رجع ابن باديس مرة واحدة إلى كتاب أحكام القرآن للجصاص لتحقيق مسألة فقهية في قضية المال لدى ترجمته لأبي ذر الغفاري.

31- انظر تعليق ابن باديس عن كتاب "امرأتنا" للكاتب التونسي الطاهر الحداد. ابن باديس حياته وآثاره 475/3.

32- آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس ج3 ص: 52.

33- نعجب ممن يزعم أنه لم يكن للشيخ ابن باديس وأعضاء الجمعية من بعده أي مساهمة في حرب التحرير، ومشكلة هؤلاء القوم ظنهم بأن الثورة وليدة 1954 ولم يكن لها أي جذور قبل ذلك ولا أي إعداد

34- بيت من قصيدة ابن باديس المشهورة "شعب الجزائر مسلم" التي ألقاها ليلة احتفال جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة بالمولد النبوي الشريف ونشرت بالشهاب يوم الاثنين 13 ربيع الأول 1456 هـ الموافق لـ 11 جوان 1937 م انظر ابن باديس حياته وآثاره 570/3.

35-رجال السلف ونساؤه ابن باديس ج3 ص:62.

36- نفسه/ ص: 53.

37- نفسه/ ص: 54.

38- ابن باديس حياته وآثاره 186/3.

39- المرجع نفسه/ 464/3-465.

40،41- المرجع نفسه/ 469/3.

42- نفسه/ 470/3.

43- نفسه/ 201/4-202.

44- رجال السلف ونساؤه ابن باديس 24/3.

45- المرجع نفسه/ الصفحة نفسها.

46- المرجع نفسه/ ص: 29.

47- هذا السكوت في حد ذاته كياسة وفطانة من ابن باديس إذ من الخبال والغباء أن يفصح عن الهدف وهو يكتب في مجلة يقرأ الاستعمار ما بين سطورها

48- المرجع السابق/ ص: 29.

49- انظر الحركة الوطنية الجزائرية د. أبو القاسم سعد الله دار الآداب بيروت 1969 ص: 413.

50- انظر تفصيل ذلك في كتاب: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية - مازن صلاح حامد مطبقاني- دار القلم دمشق - دار العلوم بيروت 1408هـ - 1988م ص: 81-85. والإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية د. محمود قاسم، دار المعارف بمصر 1968 ص: 65-82.

51- ابن باديس حياته وآثاره 131/3-132.

52- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه: 56/1-57- فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ومسلم في الإيمان باب من خصال الإيمان أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك: 16/2؛ صحيح مسلم بشرح النووي دار الكتب العلمية بيروت- والترمذي في القيامة: 76/4 - سنن الترمذي دار الفكر بيروت ط2/ 1404هـ -1983م -والنسائي في الإيمان وشرائعه باب علامة الإيمان 489/8- 490 - سنن النسائي دار المعرفة بيروت 1411هـ-1991م - وابن ماجة في المقدمة باب في الإيمان 26/1 دار إحياء التراث العربي بيروت 1395هـ- 1975م - وأحمد في مسنده 176/3 دار صادر بيروت.

53- انظر ابن باديس حياته وآثاره 198/3- 212.

54- المرجع نفسه/ 3/ 486.

55- رجال السلف ونساؤه 59/3. بتصرف بسيط.

56- ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده د. يوسف القرضاوي مكتبة وهبة القاهرة 1414هـ-1993م ص: 305.

57- أخرجه الترمذي في الشمائل.

58- أخرجه الإمام البخاري في الأدب المفرد باب المزاح (268) ص: 104 - والترمذي في أبواب البر والصلة باب ما جاء في المزاح 241/3 وقال هذا حديث صحيح غريب - وأبو داود في الأدب باب ما جاء في المزاح 718/2 - سنن أبي داود دراسة وفهرسة: كمال يوسف الحوت دار الجنان بيروت 1409هـ -1988م - وأحمد في مسنده 267/3 و219/5.

59- ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده د. يوسف القرضاوي ص: 212.

60- انظر تفصيل ذلك في المرجع نفسه/ ص: 313 -315.

61- المرجع السابق/ 312.

ابن باديس
مجدد الفكر الإسلامي

د.محفوظ سماتي
أستاذ بمعهد العلوم الاجتماعية –جامعة الجزائر

مأساة المرء، شعوره بالجمود ضاربا أطنابه في صفوف قومه، ولا أحد يقاوم ولا طبيب يعالج هذا الداء ولا عالم يرشد ويقود إلى التفكير السليم لقد استسلمت الأمة إلى قوات ماردة تدفعها إلى الفناء، جهل وتقليد أعمى تحت راية شيوخ يكررون معلومات جافة يلقنونها أتباعهم وهم ألوف.

هذا الوضع المزري عاشه ابن باديس، وعبر عنه بصور واقعية لا تشوبها أحكام مسبقة ولا ميل ولا عاطفة فياضة، بل هو الواقع الذي لا ينكره منصف يبرز الناس خلال هذه الكلمات الصادقة التي صرخ بها ابن باديس: «لقد كان هذا العبد (ابن باديس) يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريبا من الفناء، ليست له مدارس تعلمه، وليس له رجال يدافعون عنه ويموتون عليه، بل هو في اضطراب دائم مستمر ويا ليته كان في حالة هناء، وكان أبناؤه يومئذ لا يذهبون إلا للمدارس الأجنبية التي لا تعطيهم من العلم –غالبا– إلا ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين بدينهم ولغتهم وقوميتهم وقد ينكرونها. هذه هي الحالة التي كنا عليها في تاريخنا الحديث.[1]

بهذا الوصف الساكن للمجتمع الجزائري أبرز الكاتب العناصر التي كانت بنيته قائمة عليها، ملخصا إياها في أربعة:

1) فقر ثقافي مدقع.

2) غياب نخبة مستعدة للتضحية في سبيل الوطن.

3) مدارس أجنبية تنشر علما مزيفا، وتكون شبابا منحرفا عن تاريخه.

4) اضطراب يسود المجتمع.

إن الجسد المصاب في أعماقه بمثل هذه الأوبئة يفقد توازنه وصوابه، وتتلاشى الميكانزمات التي تضمن حيويته، فيبتعد عن

شخصيته الأصيلة ويرتدي كساء الاستلاب. فلا حامي يحمي من هذا الدمار التدريجي، ولا ثقافة تشكل حصنا مانعا، ولا نخبة تدين بروح التضحية، ولا مدرسة تبعث الأمل ولا اطمئنان يدفع إلى النشاط.

والتكديس، هذا التلوث الاجتماعي إذا أصاب النفوس انطمست واعتلت وأصبحت لا تنفع الأمة، إنها النفوس المريضة التي تسبب اضمحلال المجتمع.

وعبر عن هذه الحالة المأسوية الشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة، تلميذ وصديق ابن باديس، بالبيت التالي:

فقر وجهل ومسغبة

رحماك يا رب هذا القدر يكفينا (2)

انطلاقا من هذه المشاهد المؤلمة، فكر ابن باديس في مشروع إصلاحي يجدد به الفكر الإسلامي، ويحيي به المجتمع الجزائري بإعادة بناء شخصيته وتنبيه ضميره وإزالة الغشاوة عن وعيه.

فهل وفق في مسعاه؟ وهل كان مهيئا للقيام بثورة ثقافية يخرج بها المجتمع من الرتابة وتكون حافزا لبروز ذهنية جديدة رائدة في المغرب؟

السؤال يطرح قضية شائكة تثيرها المنهجية العلمية الحديثة والبحث المعرفي.

فالشيخ ابن باديس من أسرة عريقة، لها مكانتها الاجتماعية والثقافية في قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري. وقد كان منتظرا أن يسلك نفس الطريق الذي سلكه آباؤه وأجداده، ينخرط في سلك ديني أو قضائي أو سياسي. لكن هذا الفتى أبى أن يرتدي الكساء المتوارث جيلا عن جيل، اختار أن يبقى حرا طليقا بالنسبة لكل سلطة، فتمثل فيه نموذج المثقف الكامل، لا يخضع لضغوط ولا تهيمن عليه أية قوة، ينشد الحرية في القول والفعل، فانفصل بهذا الاتجاه عن وسطه الاجتماعي البورجوازي، وتبرأ من كل رموزه من أبهة في الهندام، وفخامة في المسكن، وتصنع في الكلام هذه المميزات التي تكون شخصية تحب الفخفخة وتسكن لسلطان المال وتقدس المسؤولية.

فابن باديس بورجوازي يحتقر الثروة والوظيفة والجاه، وفقيه يستنير بالعقل وينفر من التقليد الأعمى والروتين العقيم، ومصلح ثائر على الطرقية وانحرافاتها، يعيش حياة السالك المتصوف، يريد التجديد ويدعو إلى النهضة وفك الأسر، لكن هل من مجيب؟ فاعتمد على نفسه وتسلح بإرادته وانطلق يعد الأرضية الصالحة لبذور الإصلاح المتعدد الجوانب في بيئة تشبه الأطلال، تجمعت فيها رموز الماضي وذكرياته، وفارقتها روح المستقبل وطموحاته.

كيف السبيل إلى إحياء جثة هامدة تكالبت عليها قوات شريرة وأحدقت بها الأطماع؟ إن مثل هذه البنية الاجتماعية الخاضعة لنير الأساطير والخرافات لا تزعزع قيودها إلا بتكسير الحلقات الأساسية التي يقوم عليها هذا الصرح الوهمي، فالتغيير يأتي من باب تجديد التعليم مع نداء الضمير الديني ونفض الغبار عنه.

لقد اهتدى الشيخ إلى سبب انحطاط المسلمين وإلى طريقة العلاج، فضرح بكلمته الشهيرة: «لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، ولن يصلح علماؤهم حتى يصلح تعليمهم».[3]

التعليم -إذن- هو الذي يرفع من شأن المسلمين أو يتركهم يتخبطون في انحطاط لا يرجى الخلاص منه ما دام العلماء لا يقدمون جهدا ولا يحاولون تجديدا، يقومون بتكوين لكنه يميت القلوب، فالدارسون أبناء التقليد يتوارثونه تلميذا عن شيخ، يخشون الانحراف عن الطريق الذي سلكه القدماء وأئمة المذاهب، يقدسون شخصهم ويجهلون تعاليمهم. وينظر ابن باديس إلى تاريخنا الثقافي في الماضي فيقول: «إن هذا الإعراض عن ربط الفروع بأصولها ومعرفة مآخذها هو داء قديم في هذا المغرب من أقصاه إلى أدناه، بل كان داء عضالا فيما هو أرقى من المغارب الثلاثة وهو الأندلس».[4]

ويستشهد بكلام الإمام عمر بن عبد البر المتوفى سنة 493 هـ، ليبين المنهج التعليمي الذي يجب أن يتبع في الدروس إذا أردنا أن نضع تقاليد نخرج بها من فساد التعليم عندنا.

علينا بتطبيق القواعد العلمية التي نادى بها ابن عبد البر بقوله: «واعلم أنه لم تكن مناظرة بين اثنين أو جماعة من السلف إلا لتفهم وجه الصواب فيصار إليه ويعرف أصول القول وعلته، فيجرى عليه أمثلته ونظائره، وعلى هذا الناس في كل بلد إلا عندنا كما شاء الله ربنا، وعند من سلك سبيلنا من أهل المغرب فإنهم لا يقيمون علة ولا يعرفون للقول وجها، وحسب أحدهم أن يقول فيها رواية لفلان ورواية لفلان، ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها فكأنّه من خالف نص الكتاب وثابت السنة، ويجيزون حمل الروايات المتضادة في الحلال والحرام، وذلك خلاف أصل مالك».[5]

ويضيف ابن عبد البر إلى حكمه على أهل المغرب والأندلس، قول منذر بن سعيد البلوطي:

عذيري من قوم يقولون كلما
طلبت دليلا، هكذا قال مالك
فإن عدت قالوا هكذا قال أشهب
وقد كان لا تخفى عليه اسما لك

فإن زدت قالوا: قال سحنون مثله
ومــن لم يقــل ما قاله فهو آفك
فإن قلت قال الله ضجوا وأكثروا
وقــالوا جميعا: أنت قرن مماحك
وان قلت قد قال الرسول فقولهم
أتت مالك في ترك ذاك المسالك(6)

نخبة مثقفة مثل هذه، عاجزة عن التفكير بعقولها منقادة انقيادا أعمى إلى شيوخ لا تعرف عنهم إلا الروايات، فلا تمحيص ولا نقد ولا دليل يعتمد عليه هؤلاء المتفقهون، بل يكفيهم الاستشهاد باسم فلان. هذا هو الجمود الذي وقع فيه علماؤنا لقد ضربوا المثل في الخمول لأتباعهم ولمن تتلمذ عليهم، فكان السلف قدوة للخلف، فعم الجهل، واستفحل المرض، وتولد عنه التعصب المذهبي والانتماء الطرقي، فكان شيخ الطريقة هو المنطلق وهو المرجع، كلمته مسموعة وأمره مطاع، لا تناقش تعاليمه ولا تنتقد أفكاره، استسلام مطلق لمؤسس الطريقة ولأولاده ولمن ينوب عنه "كالمقاديم" مثلا.

والقاعدة الأولى التي يتعلمها المريد ولا يجوز الانحراف عنها، هي المثل السائر الذي يتناوله "الإخوان" ألا وهو "اعتقد ولا تنتقد"، هذه الوصية المميتة للقلوب هي التي تسمح لصاحبها أن يجوب رحاب المجتمع دون أن يعترضه معترض، شخصه مقدس، وقوله نافذ، دانت له الرقاب والعقول فعجنها كما شاء، واستخرج منه النموذج الاجتماعي المستكين القائم على الطاعة المطلقة والخضوع التام "للزعيم الروحي".

هذا التعليم الذي يتلقاه الشباب في الزوايا في زمان انحطاطها هو صورة للعلاقات الاجتماعية التي يترعرع الطفل في حقلها، فالتربية عندنا لا تترك الحرية للصبي ليعبر عن إرادته وميولاته وأفكاره بل تقهره إن انحرف عن النموذج الأسري المبني على طاعة الصغير للكبير والخضوع لأمر الوالدين واتباع سلوكهم وابتغاء مرضاتهم.

ولا يعتبر الفرد مندمجا في وسطه الاجتماعي حتى يكون محاكيا لمن هو أكبر منه سنا، وغالبا ما يكون ربّ الأسرة، في كل تصرفاته، فحينئذ يطمئن عليه.

هذه التربية القائمة على السلطة الصارمة تهيئ الطفل ليندرج تحت سلطات شتى: تعليمية، وروحية وإدارية واجتماعية، لا يفكر في معارضة تعاليم المسؤول ولا في الخروج عن رأيه، فهو منساق انسياقا أعمى لمن يشرف على تعليمه ولمن يرشده-إلى معرفة دينه وإلى الدخول إلى العالم الروحاني الصوفي.

ويحدثنا ابن خلدون عن فساد التعليم في المغرب حسب ما شاهده في حلقات الدروس فيقول: «فتجد طالب العلم منهم، بعد ذهاب

الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يعارضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم».[7]

تعليم حسب هذا المنهج يسفر بلا شك عن جمود، فالطالب لا يسأل أستاذه عن المشاكل الغامضة ولا يطلب منه توضيح المسائل العويصة، فحسبه أن يحفظ المتون وأن يحضر مجالس العلم ويستمع للعلماء، معتقدا أنه حصل العلم وبلغ فيه باعا طويلا، لأنه يحفظ المتن والشرح لأمهات الكتب، وهو في الحقيقة مثل الببغاء يردد ما يسمع ولا يفهم ما يقول، فإذا اتصف طالب العلم بهذه الصفة، كانت الكارثة فينصب الجهل على الأمة حتى تنزلق في حضيرة التخلف الشامل.

هذه الرتابة المملة هي التي ثار عليها ابن باديس وندد بأهلها، إنهم حربة شر على المجتمع.

وشخص مرض الأمة الإسلامية فتراءى له فساد التعليم، هذا المرض العضال لا بد من معالجته لقد أصبح مزمنا في جسد المجتمع الجزائري. ويختلف ابن باديس مع ابن خلدون في سبب انحطاط المغرب، فيرى صاحب المقدمة أن العمران هو الذي تزدهر به العلوم ويكثر العلماء، ويتسع مجال الفكر، فتهذب طرق التعليم وينتج عنها عقول نيرة تدعوه إلى الحضارة والرقي، فإذا تزعزع العمران وتوقف نفسه ظهرت بذور التقهقر في المجتمع فيغادره العلماء فيزداد فسادا، فابن خلدون يرى أن التعليم الصحيح هو نتيجة العمران المزدهر، ويعتقد ابن باديس أن التعليم هو أساس العمران ومنه الانطلاقة لبلوغ أعلى مرتبة حضارية وبناء مجتمع قائم على حركية طموحة تسيرها نخبة مثقفة تستنير بالعلم وتحتكم إلى العقل.

فالتعليم إذن هو الأول وهو القاعدة لكل نشاط حضاري، وبدونه لا تحقق مقصودنا ولا نكوّن نشأ نشطا يعبر عن الأصالة ويسعى إلى الحداثة، يرفض الكسب السهل والثروة الموروثة، يبذل الجهد في الوصول إلى الحقيقة ولا يقنع بالرواية، شعوره بذاته حاد وضميره متيقظ يأبى التبعية ولو أنها تقرّب من الآباء والأجداد، وكان ابن باديس يسمي تقليد الآباء "الإسلام الوراثي" وهو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير وإنما يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء، ومحبة أهله للإسلام هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.

«لكن هذا الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها. والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر».[8]

ويقارن الشيخ هذا الإسلام بإسلام آخر فيه حيوية وفيه فكر وعقل ونظر، وهو ما يسميه الإسلام الذاتي ويعرفه فيقول: «هو إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام في عقائده، وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله، ويتفقه –حسب طاقته– في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر فيفرق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فحياته حياة فكر وإيمان وعمل ومحبته للإسلام محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان كما هي مقتضى الشعور والوجدان».[9]

أين نحن من العقيدة الموروثة والإيمان التقليدي، فالمسلم هو الذي يبحث عن الحقيقة بعقله، ويتوصل إليها بالبرهان القاطع فيطمئن إليها قلبه.

ثم إن الشيخ يضيف إلى صفات ناشد الحقيقة صفة أخرى لا تقل موضوعية عن غيرها. ألا وهي سمة الجمال، فالمسلم يحب الجمال وينفر من كل قبيح، فمن تشبع بالجمال كمل إسلامه واستطاع أن يفرق بين ما هو حسن وما هو قبيح، فيتحلى بالأخلاق الإسلامية الحميدة حينئذ ويعد من النخبة التي اصطفاها الله تعالى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾.[10]

هذه المنزلة لا ينزلها إلا المسلمون الصادقون الذين لهم شعور عميق بالمسؤولية وبالأمانة التي حملوا الحفاظ عليها، ألا وهي احتلال الصدر في كل الأعمال الصالحات. فالمسلم الحق كما يتصوره ابن باديس، سبّاق لفعل الخير، عصري في كل نشاطاته. متفتح على العالم، مطلع على ما يجري فيه من ظواهر اجتماعية وسياسية واقتصادية، وما توصل إليه الإنسان من اكتشافات واختراعات بفضل ما اكتسبه من علم وما قدمه من تضحية بالمال والنفس.

وهنا يتوقف الشيخ ليندد بعقائد بعض الطرقيين الذين يوهمون أتباعهم بأنه تكفيهم طاعة الشيخ لتغفر ذنوبهم وتكون الجنة جزاءهم، فيقول: «عقيدة الحساب والجزاء على الأعمال قطعية الثبوت ضرورية العلم، فمن اعتقد أنه يدخل الجنة بغير حساب فقد كفر».[11]

ويستشهد ابن باديس بأقوال العلماء المتقدمين ليدحض قول الطرقيين ويبين أنهم كانوا من قديم الزمان أعداء الأئمة الصالحين المتمسكين بالسنة والسائرين على نهج السلف الصالح فيقول: «أردنا أن ننقل لقراء السنة[12]

بعضا من أفكار أهل العلم على هؤلاء المتسمين بالفقراء، المدعين لطريقة الزهد، المتمسّكين بالبدعة ليعرفوا سنة العلماء في الرد عليهم والتقبيح بحالهم والتحذير من ضلالهم فيعلموا أن العلماء الإصلاحيين المعاصرين ما جاءوا إلا على سنة سلفهم المتقدمين».[13]

إن هيمنة الطرقيين على عقول العامة أغلقت الباب في وجه كل محاولة لتغيير المجتمع الجزائري، لقد دانت لهم الرقاب، وخضعت لهم النفوس، وطأطأت الرؤوس أمامهم فتحكموا في الشعب كما شاءوا «وجعلوا الدين مصيدة للدنيا –كما يقول الأمير شكيب أرسلان– فسوّغوا للفاسقين من الأمراء أشنع موبقاتهم، وأباحوا لهم باسم الدين خرق حدود الدين، هذا والعامة المساكين مخدوعون بعظمة عمائم هؤلاء العلماء وعلوّ مناصبهم، يظنون فتياهم صحيحة وآراءهم موافقة للشريعة، والفساد بذلك يعظم ومصالح الأمة تذهب والإسلام يتقهقر، والعدو يعلو ويتنمر، وكل هذا إثمه في رقاب هؤلاء العلماء».[14]

كيف العمل لفك الآسار وكسر القيد وتحرير العقول من الأوهام والأساطير؟ لم ير ابن باديس أفضل من التعليم، فهو السلاح الذي يحرك الهمم ويقضي على الجهل فيكون كشعاع النهار تنهزم أمامه شياطين الدجى، لكن أيّ تعليم يجب نشره؟ فلا حاجة إلى علم راكد، ظللت خرافاته على المجتمع وعشّشت في عقول أفراده فلا بد إذن من تغيير منهجية التعليم ليتماشى مع العصر ويكوّن شبابا واثقا من نفسه طموحا، لا ترهبه الصعاب ولا يخشى محاربة الظلم والظالمين.

ويصف الشيخ البشير الإبراهيمي نموذج التعليم عند ابن باديس والنتائج التي أسفر عنها فيقول: «إن الثورة التعليمية التي أحدثها الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس بدروسه الحية والتربية الصحيحة التي كان يأخذ بها تلاميذه والتعاليم الحقة التي كان يبثها في نفوسهم الطاهرة النقية والإعداد البعيد المدى الذي كان يغذي به أرواحهم الوثابة الفتية فما كادت تنقضي مدة حتى كان الفوج الأول من تلاميذ ابن باديس مستكمل الأدوات من أفكار صحيحة وعقول نيرة ونفوس طامحة وعزائم صادقة».[15]

وبرنامج ابن باديس شامل يقوم على التربية والتعليم فكان يريد به إنشاء نخبة مثقفة في شتى العلوم، قلبها مفعم بالإيمان وعقلها تنيره العلوم، مرتبطة بالوطن متفانية في حبه لا تتنكر لتاريخها ولا تشعر بمركب نقص تجاه غيرها، تعتز بثقافتها وأمجادها، وبهذا تسترجع مكانتها الاجتماعية لتعيش مكرمة هنيئة، وتعترف بفضلها الخاصة وتنقاد إليها العامة.

ونفس التصور لنموذج العلماء نجده عند الإبراهيمي في قوله: «وكان العلماء يمثلون الاستخلاف الديني والوراثة النبوية تمام التمثيل، يقودون الأمة بالحق وإلى الحق ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا تأخذهم في الله لومة لائم».[16]

لقد اتفق مع صديقه ورفيقه في الشكل والمعنى والغاية التي ناضلا من أجلها، ألا وهي إخراج الجزائر من ظلمات الاستعباد إلى نور الحرية.

الهوامش

(01) ابن باديس: "الشعب الجزائري..لن يموت" البصائر السنة 4 عدد 171، قسنطينة 22 جوان 1939.

(02) محمد العيد آل خليفة: الديوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1979.

(03) ابن باديس: الشهاب ج11، 10 أكتوبر 1934.

(04) ابن باديس: الشهاب ج12، نوفمبر 1934.

(05) نفس المرجع.

(06) ابن خلدون: المقدمة: دار الكتاب اللبناني، بيروت/ د.ت.ج2، ص 773.

(07) ابن باديس: الشهاب ج11، أكتوبر 1934.

(08) ابن باديس: الشهاب ج3، فيفري 1938.

(09) نفس المرجع.

(10) الأنبياء، 73.

(11) الشهاب: "جواب صريح" ج7، سبتمبر 1938.

(12) جريدة أصدرها ابن باديس لجمعية العلماء.

(13) السنة، السنة/ 1 عدد 4.

(14) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم على مكتبة الحياة، بيروت 1969، ص 75.

(15) البشير الإبراهيمي "سجل مؤتمر المسلمين الجزائريين" المطبعة الجزائرية الإسلامية، قسنطينة/ د.ت، ص40-41.

(16) نفس المصدر: ص14.

الرجل المسلم الجزائري في منظور الشيخ ابن باديس

د. محمد بن قاسم ناصر بوحجام
أستاذ بمعهد اللغة العربية وآدابها بجامعة باتنة -الجزائر

إن أصعب ما يواجه الإنسان في عمله، ويرهق الحضارات في مسيرتها بناء النفوس وإعداد الرجال وتكوين الشخصية، ورفع الكيان وتشييد الهيكل... لأن ذلك يتطلب ملكات وخبرات، وطول نفس وصبرا، ووعيا بالرسالة المنوطة بالإنسان، والأمانة الموكلة إليه، التي اختارها وقبلها حين عرضت عليه، بعد أن رفضتها الأرض والسماوات والجبال.

وتتطلب فهما للواقع المعيش والظروف المحيطة به، والمتسببة في إيجاد وضعية خاصة، وحذقا ومهارة لكيفية الإقلاع، حين العزم على القيام بالواجب، وكفاية في القيادة والتسيير، وتكيفا مع الإمكانات المتوفرة واستثمارها في تحقيق الأهداف المرسومة والغايات المسطرة، ومعرفة كيفية التعامل والتحرك والتعايش مع الفئات التي تنشط، أو توجد في البيئات التي يعمل فيها الشخص الساعي إلى الإصلاح والتغيير.

وتتطلب حسن التصرف مع أولئك الموجهين (بفتح الجيم)، واطلاعا كبيرا على أحوالهم، وخبر نفوسهم وتطلعاتهم، ودراية أو كفاية القائم بواجب التوجيه، وعلى أمانة الإعداد في استيعاب الثقافة التي يهدف إلى إنشاء من يوجهون عليها.

وتتطلب التمتع بالشمولية في النظرة والتربية والتوجيه...

لماذا كل هذه المطالب؟ لأن البناء والإصلاح والتغيير عمل شاق، طريقه محفوفة بالمخاطر، ونتائجه لا تتحقق بسهولة، ولا يتحصل عليها إلا بعد لأي وجهود جهيدة.

نحن اليوم نجني ريح التغيير التي هبت بقوة على العالم بعامة وبلادنا الجزائر بخاصة. ونعيش آثارها الخطيرة على الشخصية والكيان والثقافة بعامة.

لقد أفرزت هذه الريح تحديات فكرية كثيرة في حياة الفرد المسلم، من أكبر هذه التحديات الفكرية عدم فهم حقيقة الإسلام، وعدم وضوح معالمه لدى مسلم اليوم، وهو ما أدى به إلى سوء توفيقه في التعامل معه تعاملا، يحقق إسلاميته كفرد ينتمي إلى هذا الدين: عقيدة وقولا وعملا.

فالإسلام غريب في داره، كما أن ملاءمة المسلم بين عقيدته وواقعه، بين دينه وما يجري في مجتمعه أمر عسير وصعب.

من ذلك أيضا أن ثقافة المسلم يجب أن تخضع -كما يملى عليه- كما يسمى عالمية الثقافة، أو كينونة الثقافة، وهو ما يؤدي إلى فقد خصوصية ما تتميز به ثقافة المسلم.

ونتيجة لكل ذلك أصبحت رسالة المسلم -اليوم- غير واضحة.

ريح التغيير والتفتح وحرية التفكير والاعتقاد والعمل المبنية على غير أساس صحيح أفرزت نتيجة خطيرة، وهي التحرر من كل قيد، والتنصل من كل رباط، وعدم الاعتراف بأية وصاية وأية زعامة، وأية رقابة على الفكر. كما بلورت فكرة أو نتيجة خطيرة أخرى هي: أن كل من ينتسب إلى الإسلام يحسب نفسه أكثر فهما له من غيره، وأنه هو الأولى بالزعامة والقيادة والوصاية على هذا الدين.

كما ولدت هذه الحرية أزمة في التربية: في كيفية ممارستها، واختيار الوسائل الناجعة. بل عمقت الخلاف في محتوى هذه التربية في برامجها ومناهجها، وأنتجت معضلة أخرى في مستوى علماء الإسلام، تتمثل في التنظير للإسلام بما يتلاءم -أحيانا- مع روح كل منظر وينسجم مع كفايته في الثقافة الإسلامية.

ريح التغيير أنتجت ثمارا خبيثة، وهي عدم اقتناع المسلم أو المنتمي إلى الإسلام بأن له رصيدا فكريا ثريا، يمكنه الاعتزاز به، والرجوع إليه والإصدار عنه، والعمل على الإضافة إليه.

بل إن هذه الريح تجبره -أحيانا- على الإعلان عن فقد الإسلام مبررات وجوده، ومن ثم فإن التخلي عنه أصبح ضربة لازب، أو قد يتساءل-أحيانا- هل تستطيع الثقافة الإسلامية أن تكون سندا وأساسا لحضارة جديدة.

إلى غير ذلك من الإفرازات التي تهدد الإسلام من داخل الديار والحصون والقلاع، لذا بات لزاما معالجة هذه الوضعية وتدارك الأمر، وذلك بالتشمير عن ساعد الجد، والاستعانة بالتربية الحسنة والاسترشاد بسيرة السلف الصالح، والاستنارة بتجارب علماء الإسلام الربانيين، فالتربية «وسيلة هامة وناجحة لدعم العقيدة، ونقلها سليمة إلى الأجيال، فالمربون -في ممارسة عملية التربية- يسعون دائما إلى تحقيق

الأهداف التي يرتبط بها المجتمع، ومن ثم يحاولون تنشئة الأجيال على النموذج الذي يؤمنون به، وترسيخ العقيدة التي يعتنقونها، والتربية فرصة المجتمع في تكييف العناصر الثقافية الجديدة والقضاء على المشكلات التي قد تنجم في أثناء صراعها مع العناصر الثقافية القديمة السائدة». [1]

في هذا الصدد نود الرجوع إلى سيرة الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس 1889–1940م، رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأحد رواد الحركة الإصلاحية في الجزائر والعالم الإسلامي، وصاحب التجربة الكبيرة المهمة في الإصلاح والتربية والتعليم والتوجيه، وصاحب الحنكة والدربة في الإعداد والتكوين والتنشئة، وصاحب المميزات والصفات المطلوبة في القائد والمعلم والموجه والزعيم: الكفاية العلمية والتربوية، بعد النظر، الشمولية في التوجيه والرؤية، المرونة، الكياسة، المهارة في القيادة وسياسة الأمور، الأبوة الحانية، الأستاذية المخلصة...

نحن في أمس الحاجة إلى معرفة سيرته ونشاطه وتربيته في وقتنا الحالي، الذي يعيش فيه الناس أزمة في التربية، وضلالا عن سواء السبيل، وفقرا إلى روح الحماسة لدينهم ووطنهم وتاريخهم، وعدم وعي لرسالتهم في الحياة، وعدم فهم لمبرر وجودهم في هذه الدنيا.

استرجاع حياة ابن باديس وأضرابه من المصلحين، واستذكار مواقفهم، واستعراض آرائهم، واستظهار آثارهم... تغدو –في نظرنا– ضرورة ملحة وواجبا مؤكدا وفرضا محتوما، لأن النشء يعيش في تيه، وفي حالة اضطراب نفسي وقلق فكري، يبحث عن الفكر الأصيل، الذي ينقذه من هذه الحيرة وهذا التذبذب، وقد لمسنا ذلك واضحا في أسئلة الطلبة، وفي الموضوعات التي يختارها بعضهم في أبحاثهم الجامعية، التي يدور كثير منها حول فكر المصلحين، ومواقف العاملين المخلصين.

وقد اخترنا كلمة للشيخ عبد الحميد بن باديس [الرجل المسلم الجزائري]. [2] لنعلق عليها، عسانا نأخذ منها ما يعيننا على حل كثير من المعضلات التربوية التي نعاني منها.

اخترنا الشيخ عبد الحميد بن باديس بالذات، لأنه من الشخصيات الجزائرية القليلة التي أتيحت لها فرص للنضال والجهاد والعمل الإصلاحي أكثر من غيرها، وقد ظفر بهذه المنحة :

أولا: لمؤهلاته الفطرية، وتكونه الصحيح والقوي، وهو ما يسمح لصاحبه الإسهام في

مجالات الإصلاح بقوة أيضا، وقد فعل ابن باديس فصال وجال ونجح.

ثانيا: بحكم المراكز التي عمل فيها، وشغل منصب الرئاسة والقيادة والصدارة فيها، فهو مثلا كان رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مؤسس ورئيس تحرير جريدة المنتقد، وجريدة ومجلة الشهاب، كما كان المتصدر لكثير من المجالس والمنتديات...

ثالثا: لأنه عاش في فترة كثير فيها الهجوم على الشخصية الوطنية الإسلامية، واشتد الحديث والخوض في موضوعات خطيرة على حياة المسلم الجزائري كمشروع الاندماج وقانون التجنيس، وقانون استعمال اللغة العربية، وموضوع التعليم العربي القرآني... وفترة تفشي الجهل وانتشار البدع واحتدام الصراع بين التيارات والأفكار المتباينة، وعدم وضوح الرؤية وتوحيدها في كيفية الجهاد ووسائل النضال.

نكاد نقول إن ابن باديس وزملاءه المصلحين انطلقوا من الصفر في هذا الجهاد وهذا العمل التربوي، يقول الدكتور صالح الخرفي: «بدأ ابن باديس الجولة من الصفر، بل من الصفر المركب، فلم يكن هناك كفر، ولكن إسلام مشوه، لم يكن هناك جهل فحسب، ولكن ثقافة دخيلة مسمومة، لم يكن هناك شعب ألقى حبله على غاربه، ولكن كان هناك الشعب الذي تسلط على زمامه المستعمر، لم يكن هناك الشباب الجاهل فقط، ولكن الشباب المشوه الثقافة واللسان، المفصول عن تاريخه وحضارته، وما أشبه الليلة بالبارحة، وما أشد حاجتنا إلى ابن باديس يبعث من جديد...».[3]

نعم ما أشبه الليلة بالبارحة، فنحن المسلمين -اليوم- نكاد نعيش الوضعية نفسها، فباطلاعنا على تلك الأوضاع التي سادت زمن ابن باديس، وعلى سياسته في معالجتها، ووقوفنا على وسائله في الإصلاح والتغيير والتربية والتوجيه، وبراعته في إعداده لكل حادث حديثا خاصا، يليق به. وتقديمه لكل مقام مقالا يصلح أن يتخذ منوالا ينسج عليه للوصول إلى الأهداف، من دون تهور أو اندفاع، ولا جبن وضعف وتوان...

كل ذلك يعين على تصحيح أخطائنا في مجال التربية، ويقوم انحرافنا في مضمار الإصلاح، أو يقربنا -على الأقل- من الأهداف التي نصبو إلى بلوغها.

مع كل ذلك وتماشيا واستجابة لما تدعو إليها التربية الصحيحة، التي تتوخى التكوين السليم للرجال، فإن ابن باديس ينبهنا إلى نقطة مهمة في هذا المجال، وهي: يجب أن يكون الإنسان ابن وقته، لا يختلف عنه في التفكير، وفي اتخاذ الوسائل التي تنسجم وتستجيب للحياة

المعاصرة، يقول موجها كلامه للنشء: «...وحافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك، تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة، وطرق المعاشرة والتعامل، كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك...».[4]

ونحن -بدورنا- ندعو إلى الإصدار في العمل التربوي عن روح ابن باديس، ولا نطلب تبني وسائله وطرقه التي إن صلحت في وقته، فإنها -ربما- تعيق المسيرة في الوقت الراهن.

رابعا: لأن ابن باديس كرس حياته للتربية والتعليم وتكوين الناشئة وإعداد الرجال، الذين يتلقون عنه الدعوة الإصلاحية والتوجيه العربي الإسلامي الرشيد، لينطلقوا بعد تكونهم لينشروا العلم والإصلاح، ويبنوا الوعي الإسلامي في أرض ا لله الواسعة... وهو القائل: «إني أعلن أنني لست لنفسي وإنما أنا للأمة، أعلم أبناءها، وأجاهد في سبيل دينها ولغتها، وأن كل ما يقطع علي هذا الطريق أو يعوقني عن أداء واجبي في هذا السبيل، فإني لا أرضى به ولو كان ذلك من مصلحة الأمة».[5]

لقد كان ابن باديس حريصا على إيجاد أرضية ثابتة، تقف عليها دعوته الإصلاحية، وعمله التربوي، قبل أن ينغمس في التيارات السياسية.[6]

بل كان يحذر من الغرق في بحر السياسة وفي متاهاتها، حتى لا تفقد الحدود بين التربية والتعليم من جهة والسياسة من جهة أخرى، وهو ما يحدث بكثرة لناشئتنا اليوم، الذين لا يعرفون هل هم يتعلمون ليمارسوا السياسة، أم يمارسون السياسة لكي يتعلموا.

نحن في حاجة ماسة إلى الاستفادة من روح هذه التربية وهذا التوجيه في زمننا الأغبر هذا.

أما لماذا اخترنا موضوع [الرجل المسلم الجزائري؟] أما عن الرجل: فلأن كثيرا من المشاكل التربوية التي تعاني منها الأسرة المسلمة تعود إلى عدم فقه الرجل لمعنى الرجولة التي تحملها، ويتزيا بها، ولا يعلم لها قدرها، الذي يفرض عليه أن يتحمل مسؤوليته كاملة نحو أهله: زوجته وبنيه وبناته وكل من هو تحت كفالته، في التوجيه والرعاية والتوعية والرقابة والأخذ بأيديهم نحو الأحسن والأخير، والابتعاد بهم عما يهدم شخصيتهم وأخلاقهم ودينهم.

أما عن الجزائري المسلم فالجواب نقتبسه من الشيخ عبد الحميد بن باديس نفسه: «...وإنما نذكر المسلم الجزائري لأنه هو الذي قدر أن

يكون منا ونكون منه، كما يكون الجزء من كله، والكل من جزئه، فحاجته أشد وحقه أوجب، فكان المقصود بالقصد الأول على أنه لم يذكر لتخصيصه، وإنما ذكر ليشعر بنفسه، فيعمل لإسلامه وجزائريته، فيكون ذا قيمة ومنزلة في المجموع».[7]

نحن بدورنا نذكر الرجل الجزائري المسلم المعاصر بتوجيهات ابن باديس كي يرجع إلى إسلامه، ويتمسك بوطنه ويلتف حوله، ويعتز بشخصيته، فيقلع عن تصرفاته المسيئة له ولدينه ولبلاده، وليكف عن ضلاله، ويخرج من ظلام التيه إلى نور الهداية.

كما نستغل هذه التوجيهات لنعالج بها وضعنا الحالي، ولنبث بعض المشاعر، وننشر بعض الخواطر التي تشغل بالنا ونحن نراقب الحياة التي يحياها المسلم اليوم، إذ جانب كبير منها هو خروج عن جادة الطريق وابتعاد عن شرع الله.

تخيل الشيخ عبد الحميد بن باديس رجلا مسلما جزائريا واقفا يناديه من بعيد بعنجهية، يلومه على التفكير في تعليم المرأة وتثقيفها، بدل الاهتمام بالنهوض بالرجل أولا وتكوينه قبل المرأة، وذلك برفع حجاب الجهل عنه، حتى يكون في المستوى الذي يعينه على القيام بمسؤوليته الدينية والتربوية أحسن قيام: «إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج ففكروا في قبلها، فأنا أبوها وزوجها ووليها ومصدر خيرها وشرها».

يحدد ابن باديس -في هذه الفقرة- المناحي التي تمثل الرجل، فكل ناحية تحدد المسؤولية التي ينبغي أن يتحملها الرجل، حسب الصفة التي يكون عليها، وكل واحدة منها تبين أنه يجب أن يكون متكونا ومؤهلا معرفيا وتربويا، حتى يقوم بواجبه كاملا.

في غياب هذا التفكير وهذا العمل على الإعداد الصحيح للرجل، في مقابل الاهتمام بالمرأة المخلوقة الضعيفة، التي لا تقوى على توظيف علمها توظيفا صحيحا في وسط، يكون فيه الرجل صاحب القيادة والقوامة والولاية جاهلا، ووسط مجتمع تفرض هي نفسها فيه على الرجال وعلى كل أفراد المجتمع، وهي الناقصة عقلا ودينا.

في غياب هذا التفكير الذي يرد الأمور إلى نصابها يكون الخطر ويكون ما يحذر منه الرجل المتخيل، لأن ذلك يحدث فوضى اجتماعية، ويورث صراعا وفتنا، تؤدي إلى تداعي أركان المجتمع وتآكل أسسه، وبعدها يكون انهياره وفناؤه.

يشير إلى إحدى هذه النتائج الوخيمة: «أنتم تفكرون في تعليم المرأة، فلمن تعلمونها؟ لي أنا الرجل الجاهل ليقعن لها ما يقع للعالم الضعيف

المغلوب من الجاهل القوي الغالب؟ ومن يعلمها أنا الجاهل؟ كيف أترك نفسي وأعلمها؟»».

أسئلة مهمة وأساسية يقدمها ابن باديس (على لسان الرجل المتخيل) في هذا المجال، تحدد الأولوية في الإعداد والتعليم، فالرجل والمرأة معنيان بالتعليم، لكن البداية يجب أن تكون من الرجل، لأنه هو الذي يعلم المرأة ويثقفها، فكيف يعلمها جاهل، ففاقد الشيء لا يعطيه كما يقال؟ وكيف يهتم الرجل بغيره وينسى نفسه؟

يا أيها الرجل المعلم غيره

هلا لنفسك كان ذا التعليم؟

بل إن ابن باديس ينبه إلى نقطة مهمة، هي من إفرازات التربية غير المؤسسة على أسس سليمة، إنها مشكلة وقوع الجاهل القوي الغالب -بالقوة والطبيعة- تحت رحمة العالم وسيطرته -بحكم الواقع- العالم الضعيف المغلوب بالفطرة.

إن هذه الوضعية تنتج إفرازات وخيمة على المجتمع : فهي إما أن تحدث صدامات وصراعات بين الطرفين: المرأة والرجل لمطالبة كل طرف بالقوامة والقيادة في الأسرة: المرأة بما تعيشه واقعا ملموسا، وبما هيأه لها الظرف، بحكم تكونها وتعلمها، إذ لا ترضى لها نفسها أن تكون تحت رحمة جاهل أو إمرة غير متعلم، يسيء إليها ويظلمها. وقد تشعر بالإهانة أصلا، وهي تنقاد لجاهل وهي المثقفة المتعلمة. والرجل يتمسك بالقوامة والقيادة والتصرف المطلق في المنزل، استنادا إلى الحق الذي منحه إياه الشرع، ولو كان جاهلا بكيفية تأدية الواجب الذي يقابل هذا الحق.

وقد لا يحدث الصراع، إنما يكون الاستسلام المطلق والسلبي للأمر الواقع، إذ قد تنقلب الموازين فتصبح المرأة هي القوامة، ولا يحمل الرجل من رجولته إلا اسمها. وقد تستسلم المرأة لتصرفات الرجل الطائشة الحمقاء، فتتحول الحياة جحيما، بدل أن تكون أمنا وطمأنينة. إن هذه الأوضاع أو هذه الحالات كثيرا ما نصادفها في علاقات الأزواج وسلوكهم.

إذن فلنع جيدا هذه الأسئلة ولنقرأ قراءة سليمة وواعية ما تثمره إجاباتها من نتائج، حسب تصرفنا وسلوكنا.

ثم يضيف الرجل المتخيل لابن باديس: «أنتم تفكرون في نزع حجابها وخلطها بالمجتمعات، ألا تخافون عليها غيرتي؟ فلأقاتلن عليها؟ ألا تخافون إغارتي؟ فلأضايقنهن ولترين مني كل أنواع التعدي والأذى».

هل وعينا جيدا ما قاله الرجل المتخيل؟ هل عرفنا حق المعرفة ما جنيناه على أنفسنا من ترك النساء يختلطن بالرجال، من دون مراعاة الحدود الشرعية في ذلك، ومن دون تقدير للنتائج الوخيمة لتصرفاتنا؟ وهل تحركت غيرتنا ونخوتنا

لتثأر لكرامتنا ولما تحدث في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا ومؤسساتنا من أنواع السلوك غير اللائق، والاعتداءات، بسبب كل ذلك...

فلنتأمل هذه النفثات، ولنحلل هذه الإيماءات، ولندرس واقعنا دراسة موضوعية ولنعمل بنصيحة الرجل المتخيل: «وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها، وأما حجاب الستر فإنه ما ضرّها في زمان تقدمها، فقد بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية مكانا عاليا من العلم وهن متحجبات، فليت شعري ما الذي يدعوكم اليوم إلى الكلام في كشف الوجوه قبل كل شيء...».

قال الشيخ عبد الحميد بن باديس : أمام اعتراض هذا الرجل المتخيل لم أجد بدا من العدول عن الحديث عن المرأة وحالتها وواجباتها وحقوقها إلى تناول موضوع الرجل الذي يشكو وهنا في تفكيره وضعفا في شخصيته وانحرافا في سلوكه، وقد تناوله في نواحيه الثلاثة : رجولته، إسلاميته، جزائريته.

في الحقيقة إن هذه النواحي الثلاثة هي ما حاول الاستعمار الفرنسي توهينها في الفرد الجزائري حتى يسيطر عليه، وهي الجوانب التي تستهدف في الإنسان، للقضاء عليه وعلى شخصيته، فإذا أصيب في رجولته فقد السيطرة على نفسه، والتحكم فيمن هو تحت كفالته ورعايته، وإذا أصيب في إسلاميته فقد شخصيته وأصالته وانتماءه، وإذا أصيب في جزائريته فقد الحماسة لوطنه وحبه لترابه ولذوي قرباه.

ما المشاكل التي نعيشها اليوم، وما الهزات التي نتعرض لها حاليا، وما الانتكاسات النفسية التي نمر بها في زماننا هذا، وما هذا النفور الذي يحصل بيننا، وما هذا الصراع الدامي والدموي الذي ما يفتأ يتنامى فينا، وما الإهانات التي ما نبرح نتلقاها من غيرنا وما... وما... كل ذلك ما هو إلا نتائج لما أصبنا به في رجولتنا وإسلاميتنا وجزائريتنا، فكيف عالج الشيخ عبد الحميد بن باديس هذه النواحي الثلاثة ؟ وماذا يمكن لنا أن نستفيده نحن من هذه المعالجة بما يعيننا على حل مشاكلنا التربوية الحالية؟ واتقاء نكساتنا النفسية الآتية؟ وتجنب هزاتنا الاجتماعية الراهنة... هذا ما نحاول معرفته واستنتاجه من خلال هذا العرض والتحليل.

1- الرجل: يقول ابن باديس: «خلق الرجل قويا متهيئا بما منح من القوة للقيام بما يقتضيها من عظائم الأمور وجلائل الأعمال، للإنسانية التي هو فرد منها، للوطن الذي هو من نباته،

وللبلد الذي هو من سكانه، للبيت الذي هو رئيسه».

ذكر ابن باديس أن الرجل قوي، إن هذه الصفة التي أعطيها تدعوه إلى تسخيرها في القيام بعظائم الأمور وجلائل الأعمال، لمن؟ لكل الإنسانية من دون تمييز، لأن في ما منحه الله من المنح والنعم (عبر عنها بالقوة) التي تجعله يتميز بها غيره، ويتفوق عليه.

حقا لكل من يدب على وجه الأرض أن يستفيد منها حسب ما يستطيع هذا الممنوح له هذه القوة أو هذه النعم أن يقدم من أعمال وخدمات لسبب بسيط يذكره ابن باديس هو: لأن هذا المميز والمنحول هذه النحلة هو فرد من هذه الإنسانية. ثم يشير إلى الجهات التي يجب أن تنتفع بهذه القوة الذي هو واجب مقابل حق، حتى يكون لهذه المنحة تبرير، وحتى لا يكون ما خلق الله وما أعطى عبثا ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾.(8)

هذه الجهات هي: «للوطن الذي هو من نباته، وللبلد الذي هو من سكانه، وللبيت الذي هو رئيسه».

ألم يقم ابن باديس الحجة على كل شخص متع بهذه القوة (وهي ما أعطي وميز به) إن هو قصر ولم يقم بواجب اشتراك الناس في الخير الذي خص به؟ ألم ينبه الخلق إلى مسؤوليتهم في الحياة؟ مسؤولية قيام كل فرد بواجبه نحو كل من يمتون إليه بصلة ورابطة؟...

ألا يتم بهذا الفهم الصحيح للواجب التعاون والتكافل؟ ويعم الرخاء وينتشر العدل؟ ويسود الأمن والطمأنينة ؟ ويستشعر الناس الثقة فيما بينهم؟

بلى! حين يؤدي كل فرد لبيته ولبلده ولوطنه وللإنسانية قاطبة ما عليه من واجب نحو كل هذه الجهات، وما لها هي من حق في هذه القوة تنقص المشاكل وتحل محلها السعادة.

على كل عاقل أن يتأمل في هذه المقولة، وليرتب النتائج بعد ذلك، ثم ليقارن بين ما يسودنا اليوم وما يحكمنا وما يسيرنا وما ينصرف ويتصرف منا وفينا وعنا... وبين ما ينتج عما أشار إليه ابن باديس، لنقيم هذا التوجيه. ثم لنقف على مكمن أخطائنا وانزلاقاتنا، ثم لنعرف هل ما نزال في حاجة إلى توجيهات ابن باديس وأضرابه أم نحن في غنى عنها؟

بعد ذلك يخص ابن باديس الأسرة بتوجيه خاص، انطلاقا من معنى الرجولة ودور الرئيس فيها فيشير إلى ناحية من نواحي الامتياز عند الرجل الآتية من القوة الممنوحة له، وهي القوامة التي هي له حق مقابل واجب عليه أن يقوم به:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ. . .﴾.[9]

في الآية إقرار لحق وتثبيت لواجب، وفيها تحديد المسؤولية وتحميلها، وفيها تبرير لسبب إعطاء القوامة للرجل وتفضيله على المرأة، وذلك لأنها ناقصة عقل ودين وضعيفة، فلا يمكن لها أن تكون هي القوّامة. ثم بما أنفق الرجل من ماله على المرأة وعلى كل أفراد أسرته، إذ هو مطالب بالإنفاق ولو كان فقيرا.

هذه الأفضلية تفرض على الرجل كما قال ابن باديس: «واجب الرعاية، بالسعي والتكسب بالتهذيب والتعليم: للزوجة، للأبناء، للبنات»

وكما قال أحد الكتاب: "الرجال قوامون على النساء" مبالغة في القيام بأمر النساء في المسؤولية والتوجيه وقائمون عليهن بالأمر والنهي والإنفاق والتوجيه كما يقوم الولاة على الرعية، بسبب ما منحهم ا لله من العقل والتدبير وخصهم من الكسب والإنفاق.

قال أبو السعود: «والتفضيل للرجل لكمال العقل وحسن التدبير ورزانة الرأي ومزيد القوة، ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة والولاية والشهادة والجهاد وغير ذلك».

بعد هذا العرض نسأل أنفسنا: هل نحن فاهمون لمعنى القوامة؟ هل نحن مدركون لماذا أعطي لنا -نحن الرجال- هذا الحق وهذه القوة؟ وهل نحن قائمون بواجبنا مقابل هذا الحق؟ ساهرون على توجيه أفراد أسرتنا لنقي أنفسنا وأهلينا نارا وقودها الناس والحجارة ؟

هل وظفنا كمال عقولنا فيما يعود على أهلنا بالخير والنفع؟ هل تحلينا بحسن التدبير والرزانة في الرأي لنصلح من أحوالنا وأحوال أفراد أسرتنا، الذين نحن مسؤولون عنهم؟

الواقع الذي نشاهده يجيب بالسلب، بلا! فالكثير هم الذين فقدوا القوامة في بيوتهم، وفقدوا التحكم في زمام أمور أهلهم وتسييرهم وتوجيههم، بالنظر إلى ما ذكرته الآية -آنفة الذكر- من الواجب الذي يفرضه الحق والقوة الممنوحة للرجل.

وما تطاول المرأة على الرجل، وما عدم احتفاء الأولاد بالوالد. وما تجرؤ الأبناء على الأب، وما شعور النشء بالحرية المطلقة في أن يقولوا ما يشاؤون، ويلبسوا ما يريدون، ويمشوا إلى حيث يرغبون... من دون تلقي توجيهات واستقبال مواعظ، وما حدث كل ذلك إلا لضعف هذا العنصر (القوامة) أو انعدامه أحيانا في بعض البيوت. وهو ما ورث فسادا في الأخلاق، وانحرافا في السلوك، لذا اشتد قلق

الأولياء من تصرفات أولادهم وتذمرهم من أعمالهم، وكثر شكواهم من التعب في تربيتهم. كما أن هناك من يبدي ضجرة من تبذير زوجته وأبنائه في المعاش والملبس... ومنهم من يشتكي من تصرفات الزوجة التي تأتي على حساب القيام بشؤون البيت، وعلى حساب الدين أحيانا، ومنهم من يكثر من إظهار تضايقه من التدخل السلبي للمرأة في تربية الأبناء.

كل ذلك حصل ويحصل نتيجة ضعف شخصيته الرجل وانحسار سلطته، أي فقد قوته، وبذلك فقد رجولته وسيادته.

ومن سلب هذه السيادة في البيت فقد السيادة في قومه ومجتمعه. يقول ابن باديس: «...فهو (أي الرجل) السيد في بيته ليكون سيدا في قومه، والسيادة الحقيقية إنما هي بالنفح والعمل المنتج، فسيد البيت هو الأكثر عملا والأجلب نفعا له، وسيد الوطن هو الأعمل والأنفع في سبيله فالسيادة حظ العاملين على درجاتهم في الأعمال».

لقد رتب ابن باديس على عنصر القوامة والتمتع بالسيادة الكاملة في البيت نتائج خطيرة (مهمة) مما يستلزم التفطن لها، لأنها تعبر عن حقيقة القوة في الرجل، وعن حقيقة شخصيته، فالرجل السيد في بيته يكون سيدا في قومه. وحين يكون كذلك ينتج عملا صالحا، ويكون أكثر نفعا لمجتمعه، لأنه يكون أكثر جدية وإخلاصا وحرصا على العمل المفيد، وأوفر مبادرة وتضحية من أجل الوطن.

هكذا نرى أنه حين تطبق التعاليم الدينية، ويتمسك بما في القرآن والسنة من التوجيهات والإرشادات، وحين يوجد من يبلغها ويوضحها للناس ويشرحها شرحا جيدا، وحين تجد من يستمع إليها ويتقبلها ينبت النبات الحسن وتثمر الثمار الطيبة.

2- المسلم: أما عن إسلامية الرجل فإن ابن باديس يبين أن الإنسان لا يعد مسلما حقيقيا إلا إذا فهم أن الإسلام اعتقاد وقول وعمل، أي عقيدة وتطبيق صحيح، وتجسيد للإسلام في الواقع، والتزام بمبادئه في الحياة. يقول: «هو (أي المسلم) المتدين بالإسلام، والإسلام عقائد وأعمال وأخلاق بها السعادة في الدارين».

في هذا التوجيه تنبيه إلى أن الناس يعيشون في غفلة عن الحاجب التطبيقي في التدين وفيه تصحيح لمفهوم الناس في التعامل مع الدين من حيث الالتزام والإخلاص في العبادة.

إن هذا ما هو سائد وحاصل في حياة أغلب المسلمين اليوم، وقد أورث ذلك مخادعة للنفس وادعاء الانتماء إلى الإسلام والحماسة له من دون تجسيد ذلك في واقع الممارسة. وبذلك ساء

سلوك المسلمين وشوهت سمعة الإسلام، وتطوولَ عليه وادُّعي.

كما أشار ابن باديس إلى نقطة جديرة بالالتفات إليها، وهو يقوم برسالة الإصلاح والتصحيح، وتقديم الوجه الحقيقي للإسلام.

هذه النقطة تبعد عنه صفة الرهبنة، وتثبت فيه صفة الشمولية لأمور الدنيا والآخرة، إذ أنه بتعاليمه يسعى إلى سعادة الدارين، وليس كما يفهم البعض -قصورا منهم في الفهم والإدراك- أنه دين يعنى فقط بالآخرة.

لذلك على المؤمنين أن يزهدوا في الدنيا زهدا كاملا، ولا يلتفتوا إليها إطلاقا. فقد حظر هؤلاء على الناس التمتع بالحياة الدنيا بما هو مشروع، وحرموا على العباد زينة الله التي أخرج لهم والطيبات من الرزق.

هذه الفكرة أو النظرة أضرت بالمسلمين كثيرا، فقد حجرت عليهم الحركة والدأب وجمدت نشاطهم وعقولهم.

كما أن الصراع الحاصل بين أفراد بعض التجمعات الإسلامية -وما يزال- من أسبابه هذه النظرة، وهذا الفهم الخاطئ للإسلام ولتعاليمه. لهذا ذكر ابن باديس أن تحصيل الإسلام بقواعده وأعماله وأخلاقه... لسعادة الآخرة فشيء ظاهر للعيان «وأما تحصيلها لسعادة الدنيا، فقد صار في هذه العصور المتأخرة عند كثير من الناس مما يخفى، مع أن دعوته إلى تحصيل السعادة والسيادة في الدنيا في آيات القرآن العظيم كثيرة جدا».

ثم سرد مجموعة من الآيات التي تحث على الاهتمام بما يعين على عمارة الأرض واستثمارها لأجل تحقيق السعادة الدنيوية، التي بها تنال الآخرة... كالدعوة إلى العلم والحث على الفلاحة والصناعة والتجارة...

إن ابن باديس -بهذه الإيماءات- يفصح عن أحد مظاهر الحياة التي كان يحياها الشعب الجزائري، ألا وهو مظهر الجمود الفكري وتحجر العقول، اللذين عطلا حركة الحياة.

فالإسلام إذن لا يحظر -أبدا- التمتع بزينة الحياة الدنيا المشروعة، بل بالعكس يدعو ويوجب على الناس السعي لاستغلال كل وسيلة تساعد على عمارة الأرض لتحقيق سعادة الدنيا: ﴿... وَهُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ...﴾.(10)

يضيف ابن باديس: إن الإسلام -إلى جانب ذلك- هو دين المعاملة والأخلاق الحسنة: «وهو إلى هذا دين السلامة و((المسلم من سلم الناس من لسانه ويده)) ودين المحبة ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)) ودين الترقي

بالعلم ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[11] ودين السيادة بالعدل والسعادة بالإحسان ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾».[12]

إن ابن باديس يوجه أنظار الناس إلى أن يفقهوا حقيقة الإسلام، حتى يتصرفوا في حياتهم –ما داموا يدعون الانتماء إليه– وفق ما يمليه هو ووفق ما يرتضيه، لا وفق ما يريدون هم.

حتى لا ينخدعوا –أيضا– ولا يقعوا تحت تأثير دعايات من أراد تشويه الإسلام وتزهيد الناس فيه، أو تقديمه لهم بطريقة غير سليمة.

نحن نرى أن هذا التوجيه ما يزال يشملنا اليوم، وما يزال يعنينا ما دمنا لا نفقه حقيقة الإسلام إلا قليلا، وما بقينا بعيدين عن فهمه: روحا ومعاني سامية وعملا صالحا وسلوكا حسنا، ودينا شاملا لسعادتي الدنيا والآخرة.

3- **الجزائرية**: أما عن جزائرية الرجل فإن ابن باديس يبين أن من ينسب إلى هذا الوطن، عليه أن يرعى حرمته، ويعي واجباته نحوه، وعليه أن يعرف أنه ما حظي بالنسبة إليه إلا لأن له معه ذكريات، سجلها آباؤه وأجداده، كما تربط به علاقات محكمة، لا تنفصم عراه، مهما يعتري هذا الوطن من محن ونكبات، ومهما يشعر هذا الوطني بأنه مسه من وطنه جور، أو ناله ولحقه من أهله ضرر وضن:

بلادي وإن جارت علي عزيزة

وأهلي وإن ضنوا علي كرام.

عليه أن يعرف أنه يربط بوطنه رباط المصالح المشتركة، والأهداف المتحدة، رباط الآمال والآلام، يقول ابن باديس: «إنما ينسب للوطن أفراده الذين ربطتهم ذكريات الماضي، ومصالح الحاضر وآمال المستقبل، فالذين يعمرون هذا القطر وتربطهم هذه الروابط هم الجزائريون».

فلينظر كل واحد منا كيف هي علاقته بوطنه اليوم، وهو يمر بظروف صعبة وبوضعية حرجة هل هو ملتف حوله يذود عن حوضه بسلاحه: سلاح العلم وسلاح التضحية والفداء، وسلاح الصبر معه وعليه، وسلاح العزيمة والإرادة، وسلاح التنمية والترقية والنهوض به في كل المجالات.

هل هو متمثل لقول الشاعر محمد العيد:

بلادك في الدنيا تلادك فارعها

وحاذر على أكنافها أن تروعا

وأرضك في الأوطان أملك فاحبها

ببر ففي أخلافها عشت مرضعا[13]

أم أن الرجل الجزائري تخلى عن وطنه، وتركه يتخبط وحده في المشاكل والمحن، والهجرة إلى حيث ينشد أو يجد ما يحقق مصالحه، ولا

أقول سعادته -لأن من هجر وطنه، استجابة لمصالحه الخاصة، لا يكون سعيدا، إنما يعد شقيا مسكينا- لهذا يضيف ابن باديس أشياء أخرى تحقق النسبة إلى الوطن: «والنسبة للوطن توجب علم تاريخه والقيام بواجباته، من نهضة علمية واقتصادية وعمرانية، والمحافظة على شرف اسمه وسمعة بنيه، فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه».

هذه هي -في فلسفة تربية ابن باديس- المواصفات التي بها تتحقق رجولة المسلم الجزائري، الذي هو النموذج المطلوب في كل مجتمع إسلامي، وبه يتم استخلاف الله الإنسان في الأرض واستعماره لها.

إن هذه الحقائق وهذه المواصفات لا يمكن أن تحصل ولا أن تتم إلا عن طريق واحد وسبيل واحد، وهو التعليم، يقول ابن باديس: «هذه الحقائق التي ذكرناها، بها يكون الرجل رجلا، والمسلم مسلما، والجزائري جزائريا، فتهذيب الرجل وتعليمه لا يكون إلا بالعلم والعمل بها، وما ذلك إلا ببثها: بالمحاضرات في النوادي، بالدروس العامة في المساجد، بالخطب الجمعية على المنابر».

هكذا يعلق ابن باديس أهمية ودورا كبيرين على التعليم، وكان يراه المنقذ الأول من الفوضى والتخلف، الباني الحقيقي للشخصية، وخير محافظ على الكيان، وأحسن ضامن لبقاء الأمة واستمرارية فكرها وفلسفتها وروحها. لهذا كان أول ما أعلن عنه حين برز بقوة في ميدان الإصلاح، بعد أن بدأت هياكله ومنابره في التبلور: كالصحافة والمساجد والنوادي... أعلن وقال سنة 1925م (البداية الحقيقية للنهضة الجزائرية الحديثة، والسنة التي عرفت تحولات كبيرة في حياة الجزائريين سنة ميلاد الحركة الإصلاحية) قال في افتتاحية أول جريدة أصدرها وهي [المنتقد]: «...ولأننا جزائريون نعمل لإسعاد شعب الأمة الجزائرية وإحياء روح القومية في أبنائها، وترغيبهم في العلم الناجح والعلم النافع، والعمل المفيد، وحتى ينهضوا كأمة لها حق الحياة والانتفاع في العالم، وعليها واجب الخدمة والنفع للإنسانية».[14]

هذا الإعلان المبكر لابن باديس في بداية مشواره الصحافي، الذي خرج به من دائرته الضيقة (في قسنطينة) التي قضى فيها عشر سنوات في التدريس لتكوين نشء علمي، ودخل حقل العمل العام، بالدعوة العامة للإسلام الصحيح وإشراك كل المسلمين في دعوته.[15]

إن هذا الإعلان يثبت أن ابن باديس لم يتخل -أبدا- عن أسلوب التعليم، الذي يراه الأنجع في التربية والتكوين.

أما نحن فنتساءل هل نحن واعون بخطر التعليم؟ هل نحن مدركون لضرورة الاهتمام والاعتناء به؟ هل نحن عارفون لما يجب أن نقدمه من وسائل، ونسخره من إمكانات للنهوض به، حتى يؤدي رسالته المنوطة به؟ هل نحن دارون لما نضعه من مناهج وما نخططه من برامج في مختلف مراحل التعليم؟ تعليم أبنائنا، الذين يجب أن ننشئهم طبقا للفلسفة، التي تنسجم وتستجيب لها البيئة التي يتنفسون فيها ويدرجون ويترعرعون، هذه الفلسفة التي تترجم عن روح الدين الإسلامي، وتنبع منه.

علينا أن نعرض مسيرتنا التعليمية على المحك الذي ذكره ابن باديس، والروح التي بثتها أقواله وتصريحاته، لنعرف هل نحن على الدرب سائرون، والنهج القويم سالكون، أم في الغي والضلال سادرون؟ علينا أن نعمل بنصيحة شيخنا: «وإذا كانت هذه طريقنا للتعليم العام فعلينا أن نجعلها في أول ما نهتم به من شؤون إصلاحنا، إذ لو كانت هي كما يجب أن تكون، وقامت بواجبها كما يجب أن تقوم لكنا على حال غير ما نحن عليه اليوم».

إلا أن العناية بالرجل وحده من دون المرأة لا يجدي ولا يفيد، بل يضر ويسيء كما يقول ابن باديس: «إن العناية بالرجل تستلزم العناية بالمرأة: شقيقته في الخلقة والتكليف، وشريكته في البيت والحياة، هما زوجان متلازمان، لا تكمل الوحدة البشرية إلا بكمالهما».

يضيف ابن باديس إن بين الرجل والمرأة لحمة اتصال قوية، على كل واحد منهما يتوقف بلوغ غايات الثاني وتحقيق مصالحه، وإثبات ذاتيته... لذا يجب الاعتناء بالطرفين والزوجين والقطبين معا عناية واحدة، وتعليمها وتكوينهما تكوينا يناسب طبيعة كل طرف، ويحقق في النهاية التكامل في توفير أسباب السعادة في هذه الحياة، وقد دعم ابن باديس رأيه في إيجاد هذه العلاقة بين الزوجين، وهذا التلازم والاتصال والتشارك بينهما، دعم ذلك بعدة آيات قرآنية.

لكن مع ذلك وانسجاما مع روح الشريعة الإسلامية، وملاءمة للفطرة البشرية، فإن الرجل يجب أن يكون الأول والمرأة هي الثانية، يقول ابن باديس: «فإنه هو المقدم عليها، والقيوم على شأنها، والمسؤول على إنهاضها، تشهد بهذا الفطرة الظاهرة في ضعف خلقها، والتاريخ البشري بما فيه من مدنيات قديمة وحديثة، كلها قامت على كواهل الرجال، ويشهد به الدين في قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾».

هل نحن اليوم واعون بهذه الشراكة، وبهذا التلازم بين الزوجين، وبهذه العلاقة العاطفية، والعلاقة النفعية بين الرجل والمرأة؟ وهل أفكارنا

اليوم هي منسجمة مع هذه العلاقة، ومن ثم نتصرف معها طبقا لما تمليه الشريعة الإسلامية وتشير إليه أو تنبه الفطرة البشرية؟ فنظفر بالحياة الطبيعية السعيدة، التي تتطلب من كل طرف تكوينا، يتناسب مع طبيعته، وإسناد مسؤولية تستجيب لكفاية كل واحد منهما؛ وتحدد مجالات النشاط التي تتوافق مع إمكانية كل زوج، وتعين الواجبات التي يقوم بها كل طرف...لأن بكل ذلك يتحقق التكامل المنشود.

هل نحن عاملون بهذه الملاحظات، أم نحن ضاربون بها عرض الحائط، غير معترفين بها.

انطلاقا من هذه الحقيقة: حقيقة اشتراك المرأة مع الرجل في صنع السعادة وبناء الحياة رأى ابن باديس ضرورة الاهتمام بالمرأة، ورأى واجبا عليه الإدلاء برأيه في المرأة المسلمة الجزائرية، مثلما تكلم عن الرجل المسلم الجزائري.

قال عن المرأة إنها: «خلقت لحفظ النسل وتربية الإنسان في أضعف أطواره ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾[16] فهي ربة البيت وراعيته، والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام به، فعلينا أن نعلمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها، ونربيها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة، لا نصف رجل ونصف امرأة، فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من التي تطير بنفسها».

إن ابن باديس يحدد تحديدا دقيقا وظيفة المرأة في الحياة، التي تضمن التكامل المنشود بين الرجل والمرأة، من أجل بناء حياة تسعدهما، وتسعد من ينشأ في كنفهما من الأبناء.

ونحن بدورنا يجب أن نضطلع بمسؤوليتنا في إعداد برامج وتسطير مناهج، وتهيئة تعليم وتكوين يؤهل المرأة للقيام بوظيفتها الأساسية، لا أن نعدها كي تبتعد عن مهامها الحقيقية، ليقوم بها من لا يحسن -بطبيعته وخصائصه- أن يضطلع بهذه الوظيفة، التي هي من خصوصية المرأة.

كما أن علينا أن ننشئها على الأخلاق النسوية حتى نعد امرأة تتآزر مع الرجل، وتتعاون معه في سبيل ملء الفراغ، الذي يطبع حياته، الذي لا تملؤه إلا المرأة الميسرة والمخلوقة لتقوم بهذا الدور...حتى لا نكون نصف امرأة أو نصف رجل بتعبير أدق.

فهل تعليمنا وتكويننا وتقاليدنا -حاليا- تراعي هذه الملاحظة، وتعمل بهذا الإرشاد التربوي أم هي في غفلة عنه؟

إن الحقيقة المرة التي نعيشها في حياتنا -اليوم- هي تخلي كثير من النساء عن وظائفهن الأساسية، وإعراضهن عن واجباتهن الحقيقية،

وهي التربية، التي لا تحسنها سوى المرأة المتعلمة المتكونة تكوينا سليما، أساسه الدين والخلق، في هذا يقول ابن باديس: «البيت هو المدرسة الأولى والمصنع الأصلي لتكوين الرجال، وتدين الأمم هو أساس حفظ الدين والخلق، والضعف الذي نجده من ناحيتهما في رجالنا، معظمه نشأ من عدم التربية الإسلامية في البيوت، بسبب جهل الأمهات وقلة تدينهن...».(17)

إهمال هذه النقطة في تربيتنا وتعليمنا، وعدم مراعاة هذه الخصوصية أبرز مشاكل تربوية في تكوين أبنائنا، وأثار مشاكل أسرية، أضعفت من العلاقات بين الأزواج، وبين الآباء والأبناء...وأورث مشاكل اجتماعية كإقامة علاقات غير طبيعية في حياتنا اليومية أحيانا، وأوجد مشاكل نفسية...سبب كل ذلك -في كثير من الأحيان- عدم انسجام نفسية المرأة مع ما تقوم به من أعمال خارجة أو غير متلائمة مع طبيعتها، وسببه أيضا عدم تخرجها على الأخلاق النسوية، التي تعدها لتكون امرأة حقيقية، لا نصف امرأة أو نصف رجل، والتي تهيئها لتلد لنا رجلا يطير بدل أن تطير هي بنفسها.

في هذا السياق، وعن ضرورة تعليم المرأة وإعدادها بما يتناسب مع طبيعتها، وما يحقق فيها أنوثتها، يقول ابن باديس وعن المسلمة: «فعلينا أن نعلمها ما تكون به مسلمة، ونعرفها من طريق الدين مالها وما عليها ونفقهها...» قال تعالى: ﴿...ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف...﴾.(18)

حتى تعرف كيف تنشئ أبناءها على الأخلاق الإسلامية: على العفة والطهارة والالتزام بأوامر الدين...قال ابن باديس في موضع آخر وفي مناسبة أخرى: «فإذا أردنا أن نكون رجالا فعلينا أن نكون أمهات دينيات، ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا، وتربيتهن تربية إسلامية، وإذا تركناهن على ما هن عليه من الجهل بالدين، فمحال أن نرجو منهن أن يكون لنا عظماء الرجال، وشر من تركهن جاهلات بالدين إلقاؤهن حيث يربين تربية تنفرهن من الدين، أو تحقره في أعينهن، فيصبحن ممسوخات، لا يلدن إلا مثلهن...».(19)

بناء على ذلك أشار ابن باديس كما بين حين تحدث عن الرجل المسلم الجزائري أشار إلى الجزائرية هي التي تعرف: «بدينها ولغتها وقوميتها، فعلينا أن نعرفها حقائق ذلك، لتلد لنا أولادا منا ولنا، يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم، وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم، ولو تنكر الناس أجمعون».

ويقول أيضا إن الطريق الموصل إلى هذا «هو التعليم: تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن وقوميتهن، فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا -عليهن الرحمة- خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها، تعليم كل واحد لأهله بما عنده من علم».

هذا هو الرجل المسلم الجزائري وهذه هي المرأة المسلمة الجزائرية التي تعينه على تحقيق ذاتيته، والمحافظة على هويته في فلسفة الشيخ عبد الحميد بن باديس فلنتأمل في هذه الفلسفة، ولنقرأ في هذه التوجيهات، ولنقارن بين هذه النظرة وما أنتجته وما نتبناه نحن اليوم، وما نمارسه، وما أفرز وأنتج لنا، لنعرف حقيقة ما قدمناه وما قمنا به، ولنقيم ونقوم جهودنا ومسيرتنا، ونختبر مفاهيمنا وفلسفتنا وتفكيرنا في مجال التربية والتكوين والإعداد، ولنعرف هل النظام التربوي الذي رسمناه، ونعيد رسمه باستمرار يعكس بالفعل الأهداف التي تصبو مبادئنا تحقيقها أم لا لأنه كما يقول الأستاذ سليمان الشواشي: «فمناهج التربية في أي بلد من البلدان تعطينا فكرة واضحة عن حياة الأمة، وأسلوب عيشها، وهي في النهاية تبرز لنا بوضوح مقومات حضارتها وخصائصها التي انفردت بها».[20]

يختم ابن باديس حديثه بقوله: «ويوم نسلك هذا الطريق في تعليم المرأة، والطريق السابق في تعليم الرجل سلوكا جديا نكون -بإذن الله- قد نهضنا بهما نهضة صحيحة. نرجو من ورائهما كل خير وكمال».

الهوامش

(1)-محمد ناصر بوحجام، مجلة الحياة (معهد الحياة) القرارة، عدد: 8، جمادى الثانية 1404هـ/مارس 1984، ص:2.

(2)-هي عبارة عن محاضرة كان قد ألقاها الشيخ في نادي الترقي بالجزائر العاصمة (ارتجالا) في شهر ربيع الأول 1384هـ ثم كتب ما بقي في ذهنه ونشره في مجلة الشهاب ج10 م5، غرة جمادى الثانية 1348هـ/ نوفمبر 1929م، ينظر كتاب ابن باديس حياته وآثاره، ج3، جمع ودراسة الدكتور عمار الطالبي ط2 1403هـ/1983م، دار الغرب الإسلامي بيروت، ص، 464-470.

(3)--د.صالح الخرفي، في رحاب المغرب العربي، ط2، دار االغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة 1985، ص: 130، 131.

(4)--ابن باديس حياته وآثاره ج3، ص: 178، نشر المقال في جريدة الشهاب ع، 49 س3، 15 صفر 1345هـ/ 23 أوت 1926م.

(5)--جريدة البصائر، ع: 93، ديسمبر 1937م.

(6)--ينظر د.تركي رابح، دراسات في التربية الإسلامية والشخصية الوطنية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، سنة 1402هـ/1982م، ص:134.

(7)--محمد الصالح الصديق، الإمام الشيخ عبد الحميد ابن باديس، من آرائه ومواقفه، ط1، دار البحث، قسنطينة، سنة 1403هـ/1983م، ص: 11، ينظر أيضا مجلة الشهاب ج1 م12، غرة محرم 1355هـ/أفريل 1936م.

(8)--سورة المؤمنون، الآية 116.

(9)--سورة النساء الآية 34.

(10)--سورة هود، الآية 60.

(11)--سورة الزمر، آية 09.

(12)--سورة النحل، الآية 90.

(13)--آل خليفة محمد العيد، ديوان محمد العيد محمد علي خليفة (ش.و.ن.ت) الجزائر، سنة 1979. ص: 187.

(14)--جريدة المنتقد (قسنطينة) ع: 1، 2 جويلية 1925.

(15)--ينظر كتاب دراسات في التربية الإسلامية، ص: 134.

(16)--سورة الأحقاف، الآية، 14.

(17)--الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، من آرائه ومواقفه، ص: 88، ينظر أيضا مجلة الشهاب ج8 م11 شعبان 1354هـ/ نوفمبر 1935م.

(18)--سورة البقرة، الآية 226.

(19)--مجلة الشهاب ج8 م11.

(20)--مجلة العلم والتعليم، ع: 23 س3: 24، د.محمد بن قاسم ناصر بوحجام.

الجهود الإصلاحية
للإمام عبد الحميد بن باديس[1]

أ. يوسف حسين
أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

إن قراءة آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قصد استخلاص جهوده الإصلاحية وإبرازها، تقتضي من صاحبها قراءة شاملة ومتأنية في آن واحد فالقراءة الشاملة تمكنه من حصر الجهود الإصلاحية للإمام عبد الحميد بن باديس في نقاط رئيسية بارزة، والقراءة المتأنية المتمعنة تمكنه من الفهم الدقيق لما بين السطور وما يرمي إليه الإمام عبد الحميد بن باديس عندما يكتب أو يخطب ولذلك فإني سأورد أولا -في هذا البحث الذي آمل أن يفي بالمراد- نبذةً عن حياة الإمام عبد الحميد بن باديس، وأحصر ثانيا -بعد قراءة شاملة لآثاره- جهودَه الإصلاحية في نقاط بارزة، وأجيب في الخاتمة -بعد قراءة متأنية- عن انتقاد وُجِّهَ إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئيسها، وما يزال يُوَجَّهُ إلى حد الآن من طرف بعض الأساتذة والطلبة وحتى بعض المغرضين.

1 - ترجمة حياته: ولد عبد الحميد بن باديس في الخامس من ديسمبر سنة 1889م بمدينة قسنطينة في أسرة ذات جاه وشهرة بالعلم والفضل، ترجع في أصولها إلى المعز بن باديس الصنهاجي مؤسس الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت الأغالبة على مملكة القيروان. وقد تميز كثير من أجداده بالعلم ومنهم أبو العباس بن باديس من كبار قضاة قسنطينة وأكثر علمائها شهرة... بدأ دراسته الأولى في قسنطينة فحصل الثقافة العربية الإسلامية وأخذ عليه أحد أساتذته وهو الشيخ حمدان لونيسي عهدا لا يعمل موظفا في الحكومة حتى يتفرغ لخدمة دينه وأمته بعيدا عن كل تأثير خارجي قد يفسد عليه علمه أو يبعده عن غايته فيميل به عن جانب الحق.

ونفذ عبد الحميد بن باديس هذا العهد وطبقه مع من كان يتوسم فيه الخير من تلاميذه. ولما هاجر أستاذه إلى الحجاز ارتحل عبد الحميد بن باديس إلى جامعة الزيتونة سنة 1908 وهو في التاسعة عشرة من عمره وفيها تتلمذ على الشيخ

محمد النخلي والشيخ الطاهر بن عاشور. وكان أثر الأول في نفسه عظيما. غير أنه يمكن القول بأن الدراسة في جامعة الزيتونة لم تكن في المستوى الذي تتطلبه نزعته العلمية والإصلاحية.

وفيما بعد نجده ينقد منهج القوم هناك في تدريس العلوم الإسلامية وينعى عليهم أنهم يتركون اللب من أجل القشور ويغرقون في بحار من الجدل والتشعيب تنسيهم أصالة الفكر الإسلامي ومدى تأثيره في النفوس وقدرته على تغيير مقادير الشعوب.

وفي سنة 1912 سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ولقي شيخه حمدان لونيسي وغيره من علماء مصر والشام وتتلمذ على الشيخ حسين أحمد الهندي واستطاع أن يغمر نفسه المتوثبة في تيار الحركة السلفية المزدهرة في الشرق... ويقال إنه طلب إلى أستاذيه الشيخ حمدان لونيسي والشيخ حسين الهندي النصيحة فيما عسى أن يفعل فأشار عليه الأول بالبقاء في المدينة المنورة ونصحه الثاني بالعودة إلى الجزائر من أجل العمل إذ لا خير في علم ليس بعده عمل...

وعاد إلى الجزائر عام 1913 وفي قسنطينة راح عبد الحميد بن باديس يعلم النشء حسبة لوجه ا لله وخدمة للوطن وذلك في مسجد سيدي قموش وفي الجامع الكبير بالمدينة. وكان يبدأ دروسه بعد صلاة الفجر ويظل طيلة نهاره يعلم الأطفال الدين وعلوم العربية متدرجا معهم حسب مستوياتهم المختلفة... ثم يستأنف التدريس للكبار من التاسعة مساء حتى منتصف الليل يفسر لهم القرآن في الجامع الأخضر ويدعوهم إلى ا لله وإلى تغيير نفوسهم حتى يغير ا لله ما بهم...

وكان يمد نشاطه إلى المدن الجزائرية الأخرى كالعاصمة ووهران وتلمسان حيث كان يلقي فيها دروسه في التفسير كل أسبوع مع الحرص على السفر إليها في أثناء الليل بعد الانتهاء من دروسه بالجامع الأخضر لأنه كان على عجلة من أمره.

ولما كان القانون يسمح بإصدار الصحف أسرع عبد الحميد بن باديس فأصدر جريدة المنتقد سنة 1926 منبها فيها الأمة الجزائرية إلى خطر الطرقية من الوجهتين الدينية والاجتماعية... وأصدرت الإدارة الفرنسية قرارا بتعطيل الجريدة بعد أن صدر منها ثمانية عشر عددا. وبعدها أصدر جريدة [الشهاب] مع اصطناع نوع من المرونة السياسية التي أتاحت له الاحتفاظ بالجريدة وببعض دروسه في التفسير وشرح الأحاديث مع تطبيقها بمهارة فائقة على الواقع الجزائري إلى سنة 1940.

وربما لم تجرؤ الإدارة الفرنسية على مصادرتها خوفا من رد الفعل الجزائري إذ كان الطابع

الديني للجريدة هو السبب في بقائها... وفيما بعد أصدر عبد الحميد بن باديس صحفا أخرى [كالشريعة] و[السنة المحمدية] و[الصراط]... ولم تعمّر طويلا إذ حرصت الإدارة الفرنسية على إيقافها لعظيم تأثيرها في النفوس.

وبسبب خطورة دعوة عبد الحميد بن باديس على الاستعمار الفرنسي وأذنابه من الطرقيين تحالفا ضده وخيل إليهما أن اغتيال الشيخ هو الوسيلة الناجعة للقضاء عليه وعلى دعوته... وفعلا فقد كلف أحد أتباع العلويين سنة 1927 بهذه المهمة... وفي منتصف الليل بعد خروج الشيخ من دروس التفسير حاول القاتل الأجير اغتياله غير أنه لم يفلح في ارتكاب جريمته وقبض عليه أتباع الشيخ بن باديس الذي كان العفو من صفاته المميزة... فنهى أصحابه عن الفتك به وعفا عنه أسوة برسول الله ﷺ الذي كان من شيمه العفو عند المقدرة.

وفي شهر ماي من سنة 1931 التقى سبعون واثنان من العلماء بنادي الترقي بالجزائر العاصمة حيث تم تأسيس جمعية العلماء برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس والتي تبنت مقاومة مخططات التغريب والادماج السياسي والحضاري... فكانت جبهة رفض وبناء... «إن جمعيتكم جمعية علمية دينية، تدعو إلى العلم النافع ونشره وتعين عليه، وتدعو إلى الدين الخالص وتبينه، وتعمل لتثبيته وتقوية وازعه في نفوس هذه الأمة...»[2].

وفي سنة 1936 أرسلت الجمعية وفدا إلى فرنسا ليتصل بحكومتها وبمختلف الفئات الحزبية وكل عناصر جبهتها السياسية يطالبون بحقوق الشعب الجزائري وفي مقدمتها الحصول على النيابة البرلمانية. وكان الشيخ ابن باديس ضمن هذا الوفد فأجابهم السيد "دلادي" وزير الحربية ورئيس الحزب الجمهوري الراديكالي بالرفض[3].

ورغم ذلك شارك أعضاء الجمعية في الانتخابات ونجحوا في كثير من الدوائر مع النواب الأحرار... وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس يقول: «ولنطالب بالمساواة التامة في جميع الحقوق في وطننا وأولها المساواة في المجالس النيابية...(بحيث) يكون عدد نواب المسلمين الجزائريين من كل مجلس مثل عدد الفرنسيين» [4]

ولاحت نذر الحرب العالمية الثانية سنة 1937 فسعت فرنسا إلى كسب تأييد مختلف الجماعات السياسية في الجزائر حماية لنفسها وضمانا لاستنزاف المقاتلين من الجزائريين في حربها المقبلة فأوعزت إلى أعوانها والخاضعين لسلطان الإدارة الفرنسية في الجزائر أن يرسلوا برقيات التأييد لها، لكن جمعية العلماء المسلمين أبت أن تخرج عن مبادئها فرأت الإدارة الفرنسية أن تبعث بأحد رسلها إلى الشيخ الطيب العقبي ليعرض

الأمر على ابن باديس فجمع هيئة العلماء المسلمين... ومال الشيخ الطيب العقبي إلى المهادنة (الذي وجهت إليه الإدارة الفرنسية من قبل تهمة اغتيال مفتي الجزائر الموالي لها في أوت 1936) وحجته في ذلك أنه لا بأس من مهادنة فرنسا في هذه الظروف حتى تبقي على مدارس الجمعية ونواديها... وأخذت الأصوات فكانت الأغلبية الساحقة ضد فكرة إرسال برقية التأييد... وحينها أعلن ابن باديس: لو كانت الأغلبية في جانب موالاة فرنسا لاستقال من رئاسة جمعية العلماء... وأنه لن يوقع على البرقية ولو قطعوا رأسه فلهم أن يقتلوه لو شاءوا، لكنه لن ينضم إلى زمرة المؤيدين لفرنسا...

وركب الحقد والغيظ رأس الاستعمار وعلم أن هذه الجمعية إن استمرت واصلة إلى أهدافها ساعية إلى موته وخرابه ولذلك قرر ضربها هذه المرة في الصميم... واكتشف أن سرّ قوتها يكمن في رئيسها الذي لم تفلح معه سياسة الضغط والإرهاب كما لم تفلح معه أيضا سياسة المساومة والمتاجرة...

لقد كانت الجمعية بمثابة الجسم وكان ابن باديس رأس هذا الجسم... وأدرك الاستعمار الفرنسي أنه إذا قطع الرأس فلن يستقيم الجسم ويثبت... وتمّ فعلا قطع الرأس... إذ سرى الحديث بين الناس في صبيحة يوم 16 إبريل 1940 بأن الشيخ عبد الحميد بن باديس مات مسموما... هذا الرأس الرئيس هو الذي خاطب لجنة البحث البرلمانية الفرنسية التي جاءت لتعاين أوضاع الجزائر على عين المكان فقال: «إن كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو تاريخهم أو شيء من مقوماتهم هي محاولة فاشلة مقضي عليها بالخيبة»[5].

2- نبذة عن جهود عبد الحميد بن باديس الإصلاحية: بالإمكان تلخيص جهود عبد الحميد بن باديس الإصلاحية في النقاط التالية:

***/ الاهتمام المبكر بأمر الإسلام والمسلمين في الجزائر:** لقد انكبّ الإمام عبد الحميد بن باديس منذ طفولته الأولى على الدراسة وتحصيل العلم. ولقد لقي من عائلته كل التوجيه والعون، حيث مكنته من الدراسة على شيوخ ومعلمين خصوصيين، مما جعله يحفظ القرآن الكريم بأكمله في الثالثة عشر من عمره، ويصلي بالناس صلاة التراويح في شهر رمضان في هذه السن المبكرة.

وبعد التحاقه بجامع الزيتونة في تونس سنة 1908 كان مثالا للطلبة من حيث الجد والاجتهاد والتفوق في الدراسة، وكذا التفوق في السلوك والأخلاق.

وعاد إلى قسنطينة بعدها ليعطي دروسا عامة في العلوم الإسلامية بالمسجد الكبير. ولكن

الدسائس بـدأت تحاك حوله من طرف أعداء الإصلاح والتجديد، فأبعد عن التدريس، مما جعله يفكر جديا في زيارة بيت ا لله الحرام.

وتم للشيخ عبد الحميد بن باديس ما أراد، فقصد في سنة 1913 الحج، ومكث بالمدينة المنورة ثلاثة أشهر التقى خلالها أستاذه حمدان لونيسي والشيخ حسين أحمد الهندي، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

وقصد معرفة مدى اهتمام عبد الحميد بن باديس بأمر الإسلام والمسلمين، أقْتبِسُ -أولا- تعليقه على لقائه بكل من شيخه حمدان لونيسي وحسين أحمد الهندي:

«أذكر أني لما زرت المدينة المنورة واتصلت فيها بشيخي الأستاذ حمدان لونيسي المهاجر الجزائري، وشيخي حسين أحمد الهندي، أشار علي الأول بالهجرة إلى المدينة المنورة وقطع كل علاقة لي بالوطن، وأشار علي الثاني -وكان عالما حكيما- بالعودة إلى الوطن وخدمة الإسلام فيه والعربية بقدر الجهد، فحقق ا لله رأي الشيخ الثاني ورجعنا إلى الوطن بقصد خدمته، فنحن لا نهاجر، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية بجميع مدعماتها في هذا الوطن»[6].

وأقتبسُ -ثانيا- قول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي حول مسامراته مع الإمام عبد الحميد ابن باديس في المدينة المنورة: «كان من تدابير الأقدار الإلهية للجزائر، ومن مخبئات الغيوب لها أن يرد علي بعد استقراري بالمدينة المنورة سنة وبضعة أشهر أخي ورفيقي في الجهاد بعد ذلك الشيخ عبد الحميد بن باديس أعلم علماء الشمال الإفريقي ولا أغالي، وباني النهضات العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية للجزائر... كنا نؤدي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي ونخرج إلى منزلي فنسمر مع الشيخ عبد الحميد بن باديس منفردين إلى آخر الليل... كانت هذه الأسمار المتواصلة كلها تدبيرا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة التي كانت كلها صورا ذهنية تتراءى في مخيلتنا، وصحبها من حسن النية وتوفيق ا لله ما حققها في الخارج بعد بضع عشرة سنة، وأشهد ا لله على أن تلك الليالي من سنة 1913 ميلادية هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة 1931»[7].

فهكذا إذن، كان الإمام عبد الحميد بن باديس مثالا للمسلم الذي يهتم بأمر الإسلام والمسلمين في وطنه، الجزائر، ويخطط وهو في هذه السن المبكرة لنهضة الإسلام في الجزائر، والرقي بها من وهدتها.

المحافظة على الهوية الإسلامية العربية للجزائر:

لقد رأى الإمام عبد الحميد بن باديس أن أول أمر وأول عمل يقوم به في بلد أخضعته فرنسا المستعمرة لسياسة خبيثة ترمي إلى طمس معالم شخصيته الإسلامية العربية، هو المحافظة على الهوية الإسلامية العربية للجزائر وللشعب الجزائري.

لقد أدرك عبد الحميد بن باديس، تمام الإدراك، أنه إذا تم لفرنسا ما قصدته من تغريب الجزائر، فلن تجد بعد ذلك أي مقاومة أو ثورة أو جهاد من طرف الجزائريين، لأنهم يكونون قد انسلخوا عن عقيدتهم ودينهم وشخصيتهم، وعن كل ما يدفعهم إلى الوقوف في وجه الاستعمار الفرنسي الظالم.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الأساسي (المحافظة على الهوية الإسلامية العربية للجزائر) عمل الإمام عبد الحميد بن باديس على إنجاز ما يلي:

أ- محاربة التجنس والإندماج: لقد حارب الإمام عبد الحميد بن باديس -بكل ما أوتي من قوة- فكرتي التجنس والاندماج اللتين تعنيان وتؤديان إلى الانسلاخ عن المقومات الأساسية للشخصية الإسلامية العربية الجزائرية.

وها هو يرد بقوة على داعية الاندماج فرحات عباس:

«بل قال البعض من النواب المحليين، والأعيان ومن كبار الموظفين بهذه البلاد، أن الأمة الإسلامية الجزائرية مجتمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا، لا أمل لها في تحقيق هذه الرغبة إلا بأن تمد فرنسا يدها بكل سرعة فتلغي جميع ما يحول دون تحقيق هذا الاندماج التام.

بل لقد قال أحد النواب النابهين إنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر، وأخيرا أشرقت عليه أنوار التجلي فإذا به يصيح فرنسا هي أنا... إننا نحن (ابن باديس) فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل الأمم في الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل أمة في الدنيا... ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت. هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن

تندمج. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة»[8].

وقصد القضاء قضاء مبرما على فكرتي التجنس والاندماج وقلعهما نهائيا من نفوس الجزائريين، فقد عمد الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى إصدار فتوى تكفر كل مسلم جزائري يتنازل عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامية من أجل الاندماج أو التجنس بالجنسية الفرنسية وهذا نص الفتوى: «التجنيس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة ومن رفض حكما واحدا من أحكام الإسلام عد مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع.

والمتجنس -بحكم القانون الفرنسي- يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه، وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته.

فإذا أراد المتجنس أن يتوب فلا بد لتوبته من إقلاع، كما هو الشرط اللازم بالإجماع، في كل توبة، وإقلاعه لا يكون إلا برجوعه للشريعة الإسلامية ورفضه لغيرها.

ولما كان القانون الفرنسي يبقى جاريا عليه رغم ما يقول هو في رجوعه، فإقلاعه لا يتحقق عندنا في ظاهر حاله، وهو الذي تجرى عليه الأحكام بحسبه، إلا إذا فارق البلاد التي يأخذه فيها ذلك القانون إلى بلاد تجرى عليه فيها الشريعة الإسلامية»[9].

ب ـ الدفاع عن اللغة العربية: في الثامن من شهر مارس 1938، أصدر وزير الداخلية الفرنسي "شوطان" قرارا يقضي بمنع تعليم اللغة العربية في الجزائر إلا بترخيص خاص، مبررا هذا القرار بزعمه أن اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر.

وتفطن الشيخ عبد الحميد بن باديس لأهداف هذا القرار الذي يرمي إلى القضاء على الإسلام في الديار الجزائرية بمحاولته القضاء على لغة القرآن. فكتب ينبه المسلمين ويفضح النوايا السيئة للاستعمار الفرنسي: «إن أعداءنا علموا ألا بقاء للإسلام إلا بتعليم عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه. وألا تعليم له إلا بتعليم لغته فناصبوا تعليمها العداء وتعرضوا لمن يتعاطى تعليمها بالمكروه والبلاء فمضت سنوات في غلق المكاتب القرآنية ومكاتب التعليم الديني العربي، والضن بالرخص واسترجاع بعضها حتى لم يبقوا منها إلا على أقل القليل.

ولما رأوا تصميم الأمة على تعلم قرآنها ودينها ولغة دينها، واستبسال كثير من المعلمين في سبيل القيام بواجبهم نحو الدين والقرآن ولغة الدين والقرآن واستمرارهم على التعليم رغم

التهديد والوعيد، ورغم الزجر والتغريم -لما رأوا هذا كله- سعوا سعيهم وبذلوا جهدهم حتى أصدروا هذا القانون الجائر: قانون العقاب الرهيب[10].

وإيمانا منه بأن اللغة العربية هي: وحدة الرابطة بيننا وبين ماضينا، وهي وحدها المقياس الذي نقيس به أرواحنا بأرواح أسلافنا، وبها يقيس من يأتي بعدنا من أبنائنا وأحفادنا الغر الميامين أرواحهم بأرواحنا، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به، وهي الترجمان عما في القلب من عقائد وما في العقل من أفكار وما في النفس من آلام وآمال[11].

وإيمانا منه بأن هذا اللسان العربي العزيز (هو) الذي خدم الدين وخدم العلم وخدم الإنسان»[12].

فإن الشيخ عبد الحميد بن باديس وقف وقفة شجاعة في وجه قرار الثامن من مارس 1938 الذي حاولت فرنسا من ورائه القضاء على اللغة العربية في الجزائر وإحلال الفرنسية محلها بإعلانه الصريح: «قد فهمنا -والل- ما يراد بنا وإننا نعلن لخصوم الإسلام والعربية أننا عقدنا على المقاومة المشروعة، عزمنا وسنمضي -بعون ا لله- في تعليم ديننا ولغتنا رغم كل ما يصيبنا ولن يصدنا عن ذلك شيء فنكون قد شاركنا في قتلهما بأيدينا، وإننا على يقين من أن العاقبة -وإن طال البلاء- لنا وأن النصر سيكون حليفنا، لأننا قد عرفنا إيمانا وشاهدنا عيانا أن الإسلام والعربية قضى ا لله بخلودهما ولو اجتمع الخصوم كلهم على محاربتهما»[13].

ج - الدفاع عن الوحدة الوطنية: وفيما يخص محاولة فرنسا لضرب الوحدة الوطنية ونشرها لسياسة "فرق تسد" فإن ابن باديس قد أدرك ما تريده فرنسا من إشاعة الفرقة والخلافات بين أبناء هذا الوطن الواحد فرد على هذه المحاولات الاستعمارية الخبيثة بذكاء مفحم وذلك في اتجاهين:

الاتجاه الأول: وهو تبيان أن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم خلال أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا: أمه الجزائر وأبوه الإسلام وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون بما أراقوا من دمائهم في ميادين الشرف لإعلاء كلمة ا لله وما أسالوا من محابرهم في مجالس الدرس لخدمة العلم.

فأي قوة بعد هذا يقول عاقل تستطيع «أن تفرقهم؟ لولا الظنون الكواذب والأماني

الخوادع، يا عجبا لم يفترقوا وهم الأقوياء... فكيف يفترقون وغيرهم القوي، كلا وا لله، بل لا تزيد كل محاولة للتفريق بينهم إلا شدة في اتحادهم وقوة لرابطتهم (ذمتي بما أقول رهينة وأنابه زعيم) والإسلام له حارس، وا لله عليه وكيل»[14].

الاتجاه الثاني: وهو تبيان أن الاستعمار الفرنسي الذي انتهج سياسة فرق تسد وفرنسا نفسها هي خليط من دماء كثيرة وفي هذا يقول ابن باديس: «وإذا نظرت إلى كثير من الأمم الأوربية وفي مقدمتها فرنسا فإنك تجد خليطا من دماء كثيرة ولم يمنعها ذلك من أن تكون أمّة واحدة لإيجادها فيما تتكون به الأمم. على أنك تجد في قرى من دواخل فرنسا وأعالي جبالها من لا يحسن اللغة الفرنسية ولم يمنع ذلك القليل -نظرا للأكثرية- من أن تكون فرنسا أمة واحدة، وهذه الحقيقة الموجودة في فرنسا يتعامى الغلاة المتعصبون عنها ويحاولون بوجود اللغة الأمازيغية في بعض الجهات وجودا محليا وجهل عدد قليل جدا بالعربية في رؤوس بعض الجبال أن يشككوا في الوحدة العربية للأمة الجزائرية التي كونتها القرون وشيدتها الأجيال»[15].

وإذا كان ابن باديس لا ينكر وجود الأمازيغية والأمازيغيين وأنهم هم السكان الأصليون لبلاد الجزائر، فإنه يرى ويؤكد لفرنسا ولمروّجي سياسة فرق تسد أن الأمازيغ والمسلمين الفاتحين تصاهروا وانصهروا وامتزجوا فأصبحوا يكونون الشعب الجزائري المسلم. وفي هذا يقول عبد الحميد بن باديس: «ما من نكير أن الأمة الجزائرية كانت مازيغية من قديم عهدها وأن أمة من الأمم التي اتصلت بها ما استطاعت أن تقلبها عن كيانها ولا أن تخرج بها عن مازيغيتها أو تدمجها في عنصرها، بل كانت هي تبتلع الفاتحين فينقلبون إليها ويصبحون كسائر أبنائها. فلما جاء العرب وفتحوا الجزائر فتحا إسلاميا لنشر الهداية لا لبسط السيادة، وإقامة ميزان العدل الحقيقي بين جميع الناس لا فرق بين العرب الفاتحين والأمازيغ أبناء الوطن الأصليين دخل الأمازيغ من أبناء الوطن في الإسلام وتعلموا لغة الإسلام العربية طائعين ووجدوا أبواب التقدم في الحياة كلها مفتحة في وجوههم فامتزجوا بالعرب بالمصاهرة، وناقشوهم في مجالس العلم، وشاطروهم سياسة الملك، وقيادة الجيوش، وقاسموهم كل مرافق الحياة فأقام الجميع صرح الحضارة الإسلامية، يعربون عنها وينشرون لواءها بلغة واحدة هي اللغة العربية الخالدة، فاتحدوا في العقيدة والنحلة كما اتحدوا في الأدب واللغة فأصبحوا شعبا واحدا عربيا متحدا غاية الاتحاد ممتزجا غاية الامتزاج وأي

افتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد واتحد اللسان»[16].

وهكذا يدافع عبد الحميد بن باديس عن الوحدة الوطنية للشعب الجزائري، ويثبت لفرنسا الاستعمارية أن أبناء مازيغ وأبناء يعرب قد وحّد بينهم الدين الإسلامي الذي لا يفاضل بين الألوان ولا يفرق بين الأجناس، وأنها مهما كادت للشعب الجزائري وحاولت إثارة الفرقة بين أبنائه فلن تستطيع الوصول إلى أهدافها الدنيئة.

هـ- سبيل تغيير حالة المسلمين نحو الأحسن:

لقد جعل ابن باديس حين عودته إلى الجزائر (بعد لقائه في المدينة المنورة مع الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ودراستهما لواقع الجزائر وسبيل النهوض به) نصب عينيه القيام بهذه المهمة النهضوية، وجعل الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11) شعارا لدعوته وعمله قصد به تغيير ما بنفوس الجزائريين من سلبيات.

وفهم ابن باديس أن تغيير ما بأنفس الناس من سلبيات يقتضي منه البدْء معهم والرجوع بهم إلى المعين الصافي للإسلام، إلى الكتاب والسنة وفهوم السلف الصالح. ذلك أن أي تغيير لا يتماشى مع ما أمر الله وما أراد منا أن نستقيم عليه هو تغيير سلبي. أما التغيير المنشود والمطلوب فهو التغيير الإيجابي الذي يتماشى مع شرع الله عز وجل.

ولذلك فالله عز وجل يغير ما بالناس نحو الأفضل والأحسن إذا هم غيروا ما بأنفسهم السيئة في اتجاه شرعه والإخلاص لدينه، ويغير الله ما بالناس نحو الأسوأ والأدنى إذا هم غيروا وبدلوا في اتجاه معاكس لشرعه واتبعوا خطوات الشيطان وأنكروا نعم الله عليهم كما في قوله تعالى لسبأ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: 53). فالله عز وجل ما كان ليغير ما بقوم سبأ نحو الأسوأ والأدنى لو لم تغير سبأ ما بها من نعمة نحو الأسوأ أي إنكار نعم الله عليها.

إذن فالتغيير نوعان: تغيير سلبي لا يفيد الفرد ولا المجتمع في شيء. وتغيير إيجابي يفيد كلا من الفرد والمجتمع.

ومن هذا الفهم انطلق ابن باديس ليحدث التغيير الإيجابي في الفرد والمجتمع. يقول ابن باديس: «فالإيمان والتقوى -هما العلاج الوحيد لنا من حالتنا لأننا إذا التزمناهما نكون قد أقلعنا عن أسباب العذاب، ولا ننهض بهذا العلاج العظيم إلا إذا قمنا متعاونين أفرادا وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في

نفسه ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه ثم في جميع أهل ملته، فمن جعل هذا من همه وأعطاه ما قدر عليه من سعيه كان خليقا أن يصل إلى غايته أو يقرب منها»[17].

ويبدأ ابن باديس في عملية التغيير من قوله: «ولنبدأ من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك وأخلاقنا من الفساد وأعمالنا من المخالفات».[18]

وبدأ فعلا بمحاربة البدع والخرافات والضلالات والمروجين لها من الطرقيين وهذا مما كان قد اتفق عليه مع الشيخ الإبراهيمي في المدينة المنورة ويصرح هذا الأخير: «كان من نتائج الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين ابن باديس منذ اجتماعنا في المدينة المنورة أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه وبعبارة أوضح من استعمارين مشتركين يمتصان دمه ويأكلان لحمه ويفسدان عليه دينه ودنياه:

1- استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار.

2- استعمار روحاني يمثله مشائخ الطرق المؤثرون في الشعب، والمتغلغلون في جميع أوساطه، المتاجرون بالدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية. الاستعماران متعاضدان يؤيد أحدهما الآخر بكل قوته ومظهرهما معا تجهيل الأمة لئلا تفيق بالعلم فتسعى في الانفلات، وتفقيرها لئلا تسعى بالمال على الثورة، فكان من سداد الرأي وإحكام التدبير بيني وبين ابن باديس أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني لأنه أهون وكذلك فعلنا»[19].

ومن هنا يتجلى الاتجاه السلفي عند عبد الحميد بن باديس المتمثل في محاربة البدع والضلالات والرجوع إلى الكتاب والسنة وفهوم السلف الصالح وسلوكاتهم وتصرفاتهم.

ولإحداث التغيير أيضا في الفرد والمجتمع سلك سبيل إعادة تشكيل العقل المسلم تشكيلا فكريا واتفق مع الشيخ الإبراهيمي في المدينة المنورة على ذلك، يقول هذا الأخير: «كانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة المنورة سنة 1913 في تربية النشء هي ألا نتوسع له في العلم وإنما نربيه على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل، فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي أعددناه من تلامذتنا»[20].

لقد أدرك ابن باديس وصحبه أن حشو الدماغ بالمعلومات وتجميع العلم فيه لا يكوّن إلا شبابا ينتظر باستمرار من يحشو دماغه بالمعلومات دون أن يجهد نفسه وفكره لبلوغ غاياته. ولذلك عمد ابن باديس وصحبه إلى بناء الإنسان الجزائري بناء فكريا يمكنه من التفكير في واقعه

ومحاولة إيجاد الوسائل الكفيلة بالنهوض بهذا الواقع المتردي.

ولكي يبني الإنسان الجزائري المسلم بناء فكريا صحيحا فقد وجهه ابن باديس إلى القرآن الكريم لينهل منه في مجالات العقيدة والتربية والاجتماع والسياسة وغيرها. ففي القرآن الكريم يجد الإنسان المسلم الحلول الكثيرة لمشاكله اليومية وبه تتم عملية إعادة تشكيل عقل الإنسان الجزائري تشكيلا إسلاميا يمكنه من الاضطلاع بنفس المهمة التي اضطلع بها ابن باديس وصحبه ألا وهي النهوض بالمجتمع الإسلامي الجزائري.

وأشير هنا إلى أن ابن باديس قد فهم تمام الفهم أن الجزائر المسلمة لن تنهض ولن تشيد حضارة إلا إذا تمسكت بدينها وآمنت بأنه هو الشرارة اللازمة والضرورية لأي إقلاع حضاري أو تغيير ما بالمسلمين نحو الأحسن والأفضل.

3 - الخاتمة: سأحاول هنا أن أوظف آثار الشيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس للرد على الانتقاد الذي وجه وما زال يوجه إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئيسها والذي مفاده: ((لقد انحرفت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عن خطها الإصلاحي عندما ذهبت إلى باريس في المؤتمر الإسلامي سنة 1936 ودخولها بذلك المعترك السياسي)).

إن الرد على هذا الانتقاد يقتضي منا الربط بين الأهداف التي رسمها المؤسسون لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين لجمعتهم والأهداف المرجوة من عقد المؤتمر الإسلامي.

يذكر الشيخ عبد الحميد بن باديس أن: «اسم جمعيتنا كان في بيان خطتها وغايتها فهي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تخدم العلم والمسلمين الجزائريين، فإن في خدمة العلم خدمة الإنسانية والمدنية اللتين تتعاون الأمم كلها في خدمتها ولا تسعد الإنسانية ولا ترقى المدنية إلا إذا شاركت كل أمة في خدمتها بالعلم وضربت في ذلك بأوفر سهم وإن في خدمة المسلمين تثقيفا لعقولهم وتهذيبا لأخلاقهم وتقويما لأعمالهم ورفعا لمستواهم بين الأمم فبالعلم كما رأيت نخدم العلم وبالعلم نخدم المسلمين وبالعلم نخدم الجزائر»[21].

فعبد الحميد بن باديس إذن قد أعلن أن الهدف من تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هو الإصلاح الديني ونشر العلم قصد المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية في الجزائر.

وقد عمل الشيخ وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في هذا الاتجاه المرسوم مما حقق اليقظة ونشر الوعي والعلم في الشعب والمجتمع الجزائري. لكن يبدو أن الشيخ عبد الحميد بن

باديس أدرك وتأكد سنة 1936 أنه رغم الجهود التي بذلتها الجمعية وآتت أكلها، إلاّ أن فرنسا (التي بيدها حكم البلاد والعباد) لم ولن تستجيب إلى كثير من مطالبها المشروعة، مما يعرقلها عن تحقيق أهدافها، فبادر إلى الدّعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي عام يشارك فيه ممثلون عن الأحزاب القائمة وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين يطالبون فيه فرنسا بتحقيق المطالب المشروعة للجزائريين وكان الغرض الأساسي لعبد الحميد بن باديس في عقد هذا المؤتمر هو تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها الجمعية فلقد بين في إيجاز بليغ مطالب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (للمؤتمر) باسمها وهي:

اللغة العربية: تعتبر اللغة العربية رسمية مثل اللغة الفرنسية وتكتب بها مع الفرنسية جميع المناشير الرسمية، وتعامل صحافتنا مثل الصحافة الفرنسية، وتعطى الحرية في تعليمها في المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية.

الدين:

1- المساجد: تسلّم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها، وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة.

2-التعليم الديني: تؤسس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخريج موظفي المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين ومؤذنين وقيمين وغيرهم.

3-القضاء: ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية المشار إليها في الفصل السابق وإدخال إصلاحات على المدارس التي يتخرج منها رجال القضاء، منها تدريس تلك المجلة والتحقق بالعلوم الشرعية الإسلامية وطبع التعليم بطابعها لتكوين رجال يكونون من أصدق الممثلين لها»[22].

ويبدو جليا من جهة أن مبادرة الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى الدعوة إلى عقد المؤتمر الإسلامي والذهاب إلى باريس كانت مبادرة ذكية أقحم بها الأمة الجزائرية كلها (ممثلة في جميع أحزابها القائمة) في المطالبة بالمحافظة على الشخصية الإسلامية للجزائر ويؤكد هذا ابن باديس نفسه حين يقول: «وقد قالت الأمة كلمتها في لزوم المحافظة على الشخصية الإسلامية يوم 7 جوان سنة 1936 بلسان مؤتمرها العام المتركب من جميع طبقاتها ولن تزال تقولها في كل مناسبة»[23].

ويبدو من جهة أخرى أن ابن باديس بدعوته لعقد المؤتمر الإسلامي أراد أن يثبت خطأ وسذاجة بعض الجزائريين في الاعتقاد بأن فرنسا

ستلبي لهم مطالبهم وأنها ستنصفهم وتسوي بينهم وبين الفرنسيين والمسيحيين واليهود وغيرهم في الحقوق وها هو يؤكد هذا المراد بعد المؤتمر الإسلامي: «ولقد كان صاحب (ابن باديس) هذه المجلة (الشهاب) -ولا يزال- يرى أنه لا يحق للأمة أن تستمر على السياسة القديمة، سياسة المطالبة والانتظار، إذ قد ظهرت النوايا جلية واضحة، وتحقق الناس أجمعون أن وعود هذه الحكومة كوعود الحكومة السالفة، إنما هي من فصيلة الوعود التي أمطرت القطر الجزائري منذ أيام الإمبراطورية إلى الآن بوعود هي السراب بعينه»[24].

ويبدو لي جليا أن الشيخ عبد الحميد بن باديس وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد نجحا أيّما نجاح في الدعوة إلى مثل هذا المؤتمر الإسلامي الذي كان بمثابة الفرصة الأخيرة للأمة الجزائرية للتأكّد من نوايا الحكومة الفرنسية، وفي هذا المجال قال الشيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس: «إننا مددنا إلى الحكومة الفرنسية أيدينا، وفتحنا قلوبنا، فإن مدت إلينا يدها وملأت بالحب قلوبنا فهو المراد، وإن ضيعت فرنسا فرصتها هذه فإننا نقبض أيدينا، ونغلق قلوبنا، فلا نفتحها إلى الأبد.»[25]

إذن فابن باديس بمبادرته للدعوة إلى المؤتمر الإسلامي أعطى الفرصة [أولا] لبعض الجزائريين السذج الذين ما فتئوا يعتقدون في حسن نية فرنسا تجاه الجزائريين حتى ييأسوا منها نهائيا إذا ما خذلتهم ورفضت مطالبهم، وقد فعلت، وأوقع فرنسا في حرج كبير [ثانيا]، إذ أجبرها على نزع قناعها فعرفتها الأمة الجزائرية بأسرها -وكل من كانت في قلبه بذرة إيمان خادع بها وبعدالتها- على حقيقتها الزائفة، ولا عدالتها ولا إنسانيتها.

والآن وقد عرفت الأمة الجزائرية فرنسا على حقيقتها، وحقق الشيخ عبد الحميد بن باديس هدفه كان عليه أن يخطوَ الخطوة الثانية لقد عبّر بعض الشعراء عن الحالة التي سادت بعد المؤتمر الإسلامي الجزائري وعدم تلبية مطالبه بأنها حالة "ضجر" فقال:

ولعل من نظم السياسة
أن نغش وأن نغر
ولعل منها أن يدس
لنا ونجذب للحفر
ولعل منها أن يبس
لنا لنحلب كالبقر
ولعل منها أن نماطل
كي يساورنا الضجر

فعلق الشيخ الرئيس على هذه الأبيات قائلا: «كذب رأي السياسة وساء فألها، كلا وا لله لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر الذي يقعدنا عن

العمل، وإنما تدفعنا إلى اليأس الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية»[26].

لقد يئس الشيخ الرئيس من فرنسا ومن سياسة المماطلة والتسويف فوجه نداء تحذير إلى الأمة الجزائرية جاء فيه: «أيها الشعب الجزائري، أيها الشعب المسلم، أيها الشعب العربي الأبي، حذار من الذين يمنونك ويخدرونك، حذار من الذين يأتونك بوحي من غير نفسك وضميرك، ومن غير تاريخك وقوميتك، ومن غير دينك وملتك، وأبطال دينك وملتك.

استوح الإسلام، ثم استوح تاريخك، ثم استوح قلبك؛ اعتمد على الله ثم على نفسك، وسلام الله عليك.»[27]

وفي موضع آخر قال: «حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي أن نبقى نترامى على أبواب برلمان أمة ترى أو ترى أكثريتها ذلك كثيرا عليها...!

ويسمعنا كثير منها في شخصيتنا الإسلامية ما يمس كرامتنا ويجرح أعز شيء لدينا.»[28]

بعد هذا اليأس الباعث على العمل ومواصلة بذل الجهود والجهاد من أجل النهوض بالأمة الجزائرية من وهدتها، وتحقيق الشعار المقدس الذي ما فتئ الشيخ عبد الحميد بن باديس يرفعه ويردده: (الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا)... بعد هذا اليأس بادر الشيخ بالعودة إلى حياة العلم والعمل ورفض خوض غمار السياسة على الرغم من أنه انتخب غيابيا رئيسا للمؤتمر حين «قررت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسلامي الجزائري في جلستها الأخيرة بنادي الترقي إسناد رئاسة المؤتمر إليّ (ابن باديس) دون أخذ رأيي في هذه المسألة الخطيرة إذ كنت غائبا عن تلك الجلسة.»[29]

لقد رفض رئاسة المؤتمر الإسلامي الجزائري لأنه يشغله كما يقول: «عما أوقفت له حياتي من نشر الهداية الإسلامية واللغة العربية.»[30]

وهكذا يبدو جليا أن النصر كان حليف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وأن الخطة التي رسمتها لنفسها من البداية قد بقيت وفية لها فلم تحد عن خطها الإصلاحي الأصيل، وأن الانتقاد الموجه إلى الشيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس وجمعيته العلمية الدينية، سواء أكان بريئا أم مغرضا، هو انتقاد غير مؤسس، خاصة إذا قرأنا نص عهد الإمام الرئيس لأصحابه ونصحه لهم وللمسلمين:

«إنني أعاهدكم على أنني أقضي بياضي على العربية والإسلام كما قضيت سوادي عليهما، وإنها لواجبات... وإني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن ولغة الإسلام والقرآن، هذا عهدي لكم، وأطلب منكم شيئا واحدا وهو أن

تموتوا على الإسلام والقرآن ولغة الإسلام والقـــــرآن.»[31]

الهوامش

(1)- ترجمة حياة الشيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس مقتبسة بتصرف من: [أ] محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية (القاهرة: دار المعارف 1968) [ب] تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر (ط3. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1981) [ج] أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1985) [د] خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (ط 8 بيروت، لبنان: دار العلم للملايين تموز (يوليو) 1989) مج3 ص289... وقد ذكر فيه أن ابن باديس ولد سنة 1887، والصحيح أنه ولد سنة 1889.

(2)- آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية (ط1. الجزائر قسنطينة: دار البعث 1406هـ/1985م) ج4 ص164.

(3)- آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية (ط1. الجزائر، قسنطينة : دار البعث 1412هـ/1991م) ج5 ص 343.

(4)- نفس المصدر.

(5)- نفس المصدر/ ص 328.

(6)- آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية (ط1. الجزائر، قسنطينة : دار البعث 1415هـ/1994م) ج6.ص 165.

(7)– محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة (ط1. الجزائر: شركة دار الأمة 1994) ص.215–216.

(8)– عبد الحميد بن باديس، الشهاب، ج9 مج 13 عدد نوفمبر 1937 ص403–406.

(9)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية (ط1. الجزائر ، قسنطينة : دار البعث 1405هـ/1884م) ج3 ص 308.

(10)– تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر. مرجع سابق ص.340.

(11)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ج4 ص.147–148.

(12)– نفس المصدر/ ص.148.

(13)– نفس المصدر/ ص.128.

(14)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ج5. ص.459.

(15)– عبد الحميد بن باديس، الشهاب، ج 12. مج 13 عدد فبراير 1938 ص 215.

(16)– نفس المصدر/ ص 510–511

(17)– عبد الحميد بن باديس . مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (ط.1. الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية 1402هـ/1982م) ص 166.

(18)– نفس المصدر.

(19)– محمد البشير الإبراهيمي. في قلب المعركة، مرجع سابق ص 220–221.

(20)– محمد البشير الإبراهيمي. مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1966، عدد 21، ص 143.

(21)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق ج 6. ص 95–96.

(22)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق ج 5. ص 312–313.

(23)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق ج 6 ص 120.

(24)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق ج 5. ص 342.

(25)– نفس المصدر/ ص 317.

(26)– نفس المصدر/ ص 338.

(27)– نفس المصدر/ ص 338.

(28)– نفس المصدر/ ص 344.

(29)– آثار الإمام عبد الحميد بن باديس مصدر سابق ج 6 ص 181.

(30)– نفس المصدر/ ص 186.

(31)– نفس المصدر/ ص 366–367.

الإمام عبد الحميد بن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر

أ. محمد الأمين بلغيث

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

كانت الجزائر بالنسبة للغرب الصليبي البوابة الحديدية التي تحطمت على أسوارها الأطماع الإسبانية والفرنسية، منذ دخولها ضمن دائرة الحضارة العربية الإسلامية، وقد نبه "الداي شعبان"[1] في العصر الحديث على مكانة الجزائر الدولية، في مواجهة أطماع الغرب، ومخاطر سقوط الجزائر المحروسة الذي قد ينجر عنه بداية تداعي، وحدة المسلمين في مواجهة الهجمة الصليبية الحديثة.

وقد ظهر هذا الحس التاريخي للمكانة "الجيوسياسية للجزائر" كحقيقة ثابتة، وهي أن حملة فرنسا على الجزائر قد شكلت رأس الحربة لتمزيق وحدة المسلمين في إطار الغارة الشاملة للصليبيين الجدد على العالم الإسلامي[2].

إن أزمة التخلف التي تطرحها هذه الدراسة، وهي الإشكالية التي لا تزال تطرح إلى يومنا هذا، حاولت ربط مفهومها وتجلّياتها، من خلال شخصية فذة في تاريخ الجزائر المعاصرة، -ولا أعتقد أن الأدبيات السياسية والثقافية بعيدة عن البحث، وجدير بنا ونحن نطرح هذا الموضوع- والإجابة عن هذا الاستفهام المطروح يقودنا إلى أن نقترب بلطف من هذه الشخصية العلمية والسياسية التي لعبت دورا كبيرا في إحياء أمة من الجهل والتهميش، وأعادت لها روح المبادرة والتحدي لاستكمال ما بناه من جهود.

إنه الإمام المصلح والرجل القرآني عبد الحميد بن باديس، الذي وصفته التقارير الفرنسية حينما انتقل إلى جوار ربه، قالت: «إن الشيخ عبد الحميد بن باديس، رئيس جمعية العلماء المصلحين الجزائريين الذي كانت صحته متدهورة وسيئة للغاية منذ شهور قد توفي يوم 16 أفريل 1940 في قسنطينة، وشيعت جنازته في

اليوم التالي، في وسط جموع غفيرة، تعد بعشرات الآلاف من سكان المدينة، ومن الذين جاءوا من مختلف أنحاء القطر» [3].

ولعل ما سجلته التقارير الفرنسية بمناسبة وفاته كان أصدق تصوير، لتعلق المسلمين الجزائريين بشخصيته الفذة حتى أولئك الذين كانوا موظفين لدى الإدارة.

وكانت وفاة ابن باديس كما يقول المرحوم مالك بن نبي: قد فوتت على الإدارة الاستعمارية المنال من الحركة الإصلاحية، لأن وفاته كانت حياة لأفكاره، وذلك أن موت هذا الزعيم قد حرر نهائيا الفكرة الإصلاحية التي كانت "فكرة متجسدة " من خلال صاحبها، فأصبحت بموته «فكرة مجردة لا يجد الاستعمار إليها سبيلا، حيث بقيت وفية لأفكار زعيمها الأول ومنهجيته في العمل» [4].

هذا الرجل القرآني، الذي أقلق الاستعمار وأذنابه، خلال مسيرته الإصلاحية في الجزائر طوال ربع قرن من الزمن، هو الذي أيقظ الشعور بالمأساة التي حلت بالمجتمع في ضمير المسلم الجزائري، فقد كان رائدا حينما بدأ العمل لإعادة تنظيم الجزائر، فتقوم بأداء واجبها الشرعي والحضاري كبقية شعوب العالم الإسلامي.

فكيف أقام الحركة الإصلاحية الناشئة، وبماذا تميز مفهوم التجديد والتغيير في عصره؟

ثم بماذا هيأ الجزائريين للمشاركة في الفعل الإصلاحي، وكيف حسم علاقتهم مع الظاهرة الاستعمارية؟

إن الصراع الذي أدى إلى هذا الوضع، الذي ظهرت فيه الحركة الإصلاحية، هي مرحلة القطيعة التي أحدثها الاستعمار، من خلال تشويه النخب القائمة، حيث أزاح الزعامات التقليدية الوسيطة، وأنهى جميع الرموز التي يمكن أن تذكر بالسيادة الجزائرية، وكنتيجة لهذا لا بد أن تأتي المبادرة لدفع الاستعمار من الأطراف (الأوراس، الشمال القسنطيني) لا من المركز، وأن تكون الشعارات المرفوعة وقتها إسلامية المحتوى، ما دامت تنبع من الأوساط التي حافظت على هويتها العربية الإسلامية، ومن الطبيعي في هذا الإطار أن تجد الاتجاهات الإيديولوجية التي وجدت رواجا في هذه الظرفية التاريخية، هي التي تدافع عن الهوية العربية الإسلامية من ناحية. وعن الحس الشعبي من ناحية أخرى.

وقد أجمع الباحثون على أن الحركة الوطنية، قد نمت منذ ظهورها في الأوساط المهجرية، مع تكوين "نجم شمال إفريقيا"، وفي الأوساط الإصلاحية للعلماء كـ"حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس" [5].

ومعالجة الحركة الإصلاحية تحت لواء الإمام العلامة عبد الحميد بن باديس لا تختلف في طرحها عن أزمة العالم الإسلامي في القرن العشرين، ولا أبالغ إن قلت إن الحس المدرك لعمق الأزمة، قد نضج عند رجال الإصلاح، على تفاوت ثقافتهم ووعيهم السياسي، وشمولية رؤيتهم للأشياء من خلال "حرارة المأساة التي كانت تعيش فيها الجزائر، مأساة الاستعمار والاستعلاء والسلب واستخدام أرفع النظريات العلمية لأحط الغايات وأخس الأهداف"[6].

ولهذه الأسباب جميعها، أصبحت الحركة الإصلاحية، محل اهتمام وعناية كبيرين من قبل المؤرخين ورجال القانون، وعلماء الاجتماع، وأصحاب الدراسات الإستراتيجية، ورجال المخابرات، والفلاسفة وأخص بالذكر، دول الغرب الذين هزتهم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، بل في عقر ديارهم[7].

إن الإمام عبد الحميد بن باديس، وهو يجيب على إشكالية التخلف الحضاري في الجزائر، والعالم الإسلامي، يطرح مسألة من أخطر المسائل التي عاشها جيله بكل ما تحمله هذه المسألة من خطر، إنها ضخامة وشمولية الغزو الأوروبي المنظم لدار الإسلام وكان قبله السياسي والمفكر التونسي خير الدين[8] قد حذر من خطورة هذا الغزو قائلا: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله على الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار»[9].

وكان أول من وقعت عليه مسؤولية مواجهة الاقتحام الأوروبي، هي السلطة العثمانية وأجهزتها، لقد حدث هذا في مصر، والجزائر، ولكن سرعان ما انهارت مؤسسات السلطة المركزية بمختلف أشكالها العسكرية والشعبية «إذ أن عوامل الاختراق التدريجي، والضعف المتزايد، كانت قد فعلت فعلها»[10]. وهكذا انهارت الدولة المركزية في الجزائر، ممثلة في سقوط مدينة الجزائر، وانتهاء المقاومة المنظمة من قبل الأمير عبد القادر، وأحمد باي، قسنطينة، وكل الثورات الشعبية في القرن التاسع عشر، ولكن رغم هذا الفشل، ورغم البطولات والتضحيات، فإن المقاومة العسكرية، في كامل تراب القطر الجزائري، قد أدت دورا مركزيا، شكلت سدا منيعا أمام محاولات النسف الفرنسي في تدمير الشعب الجزائري، وطمس شخصيته وهويته، وانتمائه، ولم تتحول الجزائر ومدنيتها إلى تراث غابر كما وقع في أمريكا في العصر الحديث مع حضارات محلية، ذات تقاليد شعبية متطورة في تضامنها وقيمها أمام الغزو الشامل للرجل الأبيض، الذي مثلته جحافل الغزاة الإسبان والإنجليز والفرنسيين.

وفي ظـل سياسـة الإبـادة الجماعيـة للجزائريين[11] وحركة التنفير من الإسلام التي قام بها لافيجري والآباء البيض وتجفيف الينابيع، وقطع صلة الجزائر بعمقها المشرقي، عرفت الجزائر في العشرينات من القرن العشرين، حركة إصلاحية مبشرة بميلاد فجر جديد، ونهضة علمية وأدبية ومرحلة جديدة لإعادة تشكيل العقل الإسلامي في الجزائر وتحريك ضمائر الناس، وتحمل مسؤولية البناء، ومواجهة سياسة المسخ التي كادت أن تأتي على ما بقي من هذا المجتمع المنهك القوى[12] وكانت مبادئ الإسلام قوام هذه الحركة المباركة لإنقاذ البلاد والعباد من مخالب الجهل ومظاهر الشرك والاستبداد الاستعماري[13].

إن ميراث الهجوم الاستعماري الشامل على الجزائر قد ترك –في العقد الثاني من القرن العشرين– أوضاعا تثير الأسى، فبعد ما كانت الجزائر في بداية الاحتلال، تتجاوز نسبة المتعلمين فيها 40%، من السكان[14]، وهذا بشهادة الجنرال الفرنسي دوماس (DAUMAS)، وبعد قرن من الاحتلال أصبح الوضع الثقافي مترديا، حيث وصلت الأمية في أوساط الشعب الجزائري إلى 90% (...) ويرجع الدارسون السبب في كل هذا إلى تعسف السلطات الاستعمارية تجاه الأطر التعليمية الجزائرية، التي كانت موجودة آنذاك، حيث عطلت الزوايا عن أداء مهامها التعليمية والخيرية، وأغلقت الكتاتيب القرآنية والمدارس بحد القانون الاستعماري الجائر[15] لأن النظام الاستعماري، منبع الجهالة والظلامية على حد تعبير عمار أوزقان في كتابه[16] [الجهاد الأفضل].

هذا الميراث النكد لشجرة الزقوم، نقطة مهمة على طريق فهم عبد الحميد بن باديس لأزمة الإنسان الجزائري على المستوى الفكري والحضاري، وإدماجه أو إلحاقه بدائرة التأثير الاستعمارية، فإن النقطة الثانية لفهم الظاهرة الاستعمارية، هي ما قام به الساسة الاستعماريون، من خلال سياسة دينية صليبية حاقدة لقلع الإسلام من صدور الجزائريين، بعد إبادة وتشريد أو سجن العلماء والمثقفين الجزائريين[17].

وبهذا الصدد يقول الحاكم الفرنسي في الجزائر في ذكرى مرور مائة سنة على استعمار الجزائر: «إننا لن ننتصر على الجزائريين، ما داموا يقرؤون القرآن، ويتكلمون العربية، فيجب أن نزيل القرآن من وجودهم ونقتلع اللسان العربي من ألسنتهم»[18]. وبهذا يهمش الجزائري عن أداء دوره الرسالي، ويفقد صلته بجذوره ووطنه، كما يفقد إحساسه بحركة التاريخ المتصاعدة، لأن هذا الإنسان الذي افتقد مفهوم الزمن التاريخي لحياة الأمم، هو الغاية

القصوى التي يسعى للوصول إليها كبار الساسة في فرنسا وحثالة الغرب من المعمرين بالجزائر، وخلاصة ما تسعى إليه هذه النظرة المنحطة للإنسان الجزائري: هو إفراغ الجزائري من روحه وإدخاله إلى متاحف الحيوانات المنقرضة في أوروبا، كما وصف أبو الحسن الندوي[19] هذه الحالة التي يرغب الغرب في الوصول إليها مع شعوب العالم الإسلامي.

والقضية الثالثة التي عاصرها الإمام عبد الحميد بن باديس، وكان لها أكبر الأثر في نفسه، وفي منهجه الدعوي، هي معاصرته لفشل ثورة الأوراس عام 1916م، والدمار الشامل الذي تركته الحرب العالمية الأولى، والتي كان أبناء الجزائر الوقود السهل والحزام الذي يحمي فرنسا الاستعمارية، وكانت النخبة الجزائرية، جد متناقضة في تعاملها مع قانون التجنيد الإجباري، بين المشاركة والهجرة أو الثورة وقد أدى هذا الموقف إلى إحداث شرخ فضيع في الذهنية الجزائرية [20].

الخيانات الروحية، وخيانة الأشراف[21].

القضية الرابعة والحساسة التي شكلت بقية الصورة في ذهن الإمام عبد الحميد بن باديس هي دور الطابور الخامس الذي مثلته -في العالم الإسلامي- بعض الطرق الصوفية وبعض العائلات المنسوبة إلى الشرف والعلم وفي هذا المقام يقول شكيب أرسلان[22]: «إنه من الأسباب الموضوعية التي كانت من وراء بقاء دوام الاستعمار الغربي الصليبي، في ديار المسلمين، يعود إلى الخيانات الروحية، حيث كانت الطرق الصوفية العين الساهرة على حماية مصالح الاستعمار بما يلقاه شيوخ الطرق الصوفية من تبجيل وهذا بعد شراء ذممهم بدراهم بخسة».

ونكتفي في هذا المقام أن نبرز هذه القضية التي عاصرها الإمام ابن باديس من خلال نموذجين، الأول: يتمثل في الخيانة الروحية لبعض الطرق الصوفية في الجزائر والمغرب الأقصى. وهذا ما تؤكده وثائق جديدة لم تنشر، وهي شهادة ثابتة، وتتمثل في خيانة "شرفاء وزان" بالمغرب الأقصى، وهي شهادة في ذمة التاريخ، إذ لعب هؤلاء الأشراف دور الطابور الخامس في الجزائر، وهذا من خلال أعوانهم ومريديهم، منذ نهاية القرن التاسع عشر.

تسجل هذه الوثائق تبعية شرفاء وزان وعمالتهم للاستعمار الفرنسي الصليبي منذ الساعات الأولى للاحتلال وتتطور درجة العمالة مع حاكم الجزائر العام "جيل كامبو". نظرا لما كان لهذه الطريقة الصوفية -التي يشرف عليها شرفاء وزان- من تأثير على أتباعها في كامل القطر الجزائري وبصورة خاصة بالشمال القسنطيني، وقارئ هذه الوثائق المدعمة للبحث

يحس بخيانة النخبة الروحية الفاسدة، وتعاملها مع فرنسا الاستعمارية، وأسوأ ما تركته هذه النخبة التي فرضها الاستعمار على الشعب، هو تزييفها وتحريفها للعقيدة، ومسخها للإنسان المسلم وتقديمه هدية بسيطة إلى الغرب الأوروبي، كما تهدي الحيوانات النادرة إلى الرؤساء والسفراء[23].

و أما خيانات الأشراف المحليين فيمثلهم في عصر الإمام ابن باديس "أولاد ناصر[24]"، الذين يمثلون واحدة من أربعة عائلات شريفة بالجنوب القسنطيني، وينتمي هؤلاء إلى جدهم الأعلى سي مبارك بن قاسم بن حاج الذي ينسب إلى الصحابي عثمان بن عفان ﷺ.

وأما جدهم الثاني فهو سيدي ناجي، والشخصية المحورية التي غيرت مسار هذه العائلة العائلة الشريفة والذي يصدق فيه قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾، هو القائد الأزهر الناصري الذي تحدى الجزائريين الرافضين لمبدأ التجنيد الإجباري، وخان ثوار الأوراس عام 1916م، وكوّن أول فرقة عسكرية: وهم "قوم خنشلة"، الذين شاركوا مع القوات الفرنسية في قتال إخوانهم الجزائريين، والقضاء على قبيلة "أولاد ملول". ويوصف سي الأزهر الناصري بأكبر أصدقاء فرنسا في منطقة ششار، وبقية الأوراس كما جاء في التقارير الفرنسية[25].

هؤلاء هم النماذج المخزية لتاريخ المرابطين والأشراف الذين عاصرهم الإمام عبد الحميد بن باديس وقد تحددت أرضيته في معالجة أزمة التخلف الحضاري من خلال هذه الدعائم والقضايا التي شكلت مبدأ سعيه لترميم الذاكرة الجزائرية في مواجهة آلة المسخ والتشويه التي أحدثتها معاول الهدم الفرنسية[26].

وأما القضية الخامسة، التي هي قوام فهم الإمام لأزمة المجتمع الجزائري المسلم فتتمثل في الخيانات الفكرية والسياسية، وقد مثلتهم شخصيات دينية وسياسية ربطت مصيرها بالإدارة الفرنسية أو شخصيات فكرية عميلة ساعدت على تزييف الوعي عند الجزائريين.

وأما العامل السادس الذي ساعد على تكوين الرؤية الشاملة للعملية الإصلاحية والمنهج التغييري عند الإمام ابن باديس، فهي القوانين الجائرة للإدارة الاستعمارية، هذه القواعد التي اختصرتها كإجابات، على تساؤلات هذه الورقة، والتي مفادها: كيف استوعب الإمام أزمة التخلف في العالم الإسلامي، وفي الجزائر بصورة أخص؟ ومن هذه الإشكالية المطروحة ستكون إجابتنا على هذا الفهم الذي شكل خطوات التغيير من خلال رحلة طويلة مع هذه النماذج

التي كونت الإكراهات التي وقفت في وجه الإقلاع الحضاري للحركة الإصلاحية الجزائرية.

لا يمكن وفي هذه الوضعية المريضة بكل هذه الإحباطات والمعوقات أن تقوم حركة التغيير إلا إذا نهجت منهج الأنبياء والمرسلين لإصلاح ما أفسدته الذمم وأيدي الناس، وعقول المستبدين والمفسدين في الأرض.

وفي هذا المقام بالذات يعد ابن باديس نموذجا سليما لمحاربة الاستعمار.

لقد فهم بعمق أبعاد القضية، وأعطى للموضوع إطاره المستقيم فكانت مواقفه وتحركاته ثابتة، هادفة موجهة إلى صميم المشكل مما أدى به إلى صراع طويل انتهى به إلى الاستشهاد[27]، بعد أن حقق الجزء الأعظم من مسيرة العمل الإصلاحي بالوسيلة والأسلوب القويم بعيدا عن اختلافات السياسيين، وعقم خطبهم الجوفاء، وتضييعهم للوقت الثمين في ما لا يجدي نفعا للأمة، وتبديد الجهود ومنطلقات خاطئة ومع ذلك قال فيهم عبد الحميد بن باديس: «يا هؤلاء... إن الجمعية ليست عاجزة عن مقاومتكم وإظهار خطتكم وكشف باطلكم، و لكنها تعلم ما تحتاج إليه الأمة اليوم، من اجتماع الكلمة، وعدم الفرقة وتوحيد الصفوف. فلهذا تركتكم راجية لكم أن تدركوا حقيقة الموقف فتعملوا بما يقتضيه»[28].

وهنا تقتضي مكانة هذه الإكراهات -التي واجهها ابن باديس في بداية عمله الإصلاحي- أن نحدد مفهومه لتعريف ظاهرة التخلف الحضاري وتحرير الأوطان من الاستعمار الغربي الصليبي المتعصب وأن نحدد المناهج المطروحة وهي:

- طريق المواجهة المسلحة الشعبية، وقد فشلت كلها في تحرير الإنسان والبلاد منذ 1832م إلى غاية ثورة الأوراس 1916م.
- طريق النضال السياسي والعمل الحزبي والمشاركة في المؤسسات المحلية (النظام البرلماني والمشاركة في تسيير البلديات والمجالس المالية).
- طريق البناء الدعوي أو بناء القاعدة الصلبة[29].

وهذه الأساليب والمناهج هي التي عرفت في مسرح الأحداث واليوميات الجزائرية، فأي السبل اتخذها الإمام عبد الحميد بن باديس لنفسه؟ إنه السبيل الذي رسمه الإمام لدعوته الإصلاحية يتجلى في اختياره لسبيل الإصلاح التربوي، وبناء الإنسان الجزائري الذي ينتمي إلى أمة معوانة على الخير منطوية على استعدادات الكمال وأنها -أي الأمة الجزائرية- ذات نسب عريق في المحامد والفضائل[30].

وقد ساعد ابن باديس في عمله سعة علمه ومعاصرته لجيل رسالي أمثال جمال الدين

الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، محمد الطاهر بن عاشور، حمدان لونيسي، محمد النخلي، شكيب أرسلان، الشهيد العربي التبسي، محمد البشير الإبراهيمي، الطيب العقبي، الشيخ مبارك الميلي، وغير هؤلاء القمم التي صاغها القرآن صياغة نادرة.

والقرآن الكريم هو الذي صاغ نفس الإمام عبد الحميد بن باديس وهز كيانه، واستولى على قلبه فاستوحاه في منهجه طوال حياته وترسم خطاه في دعوته وصاحبه طوال ربع قرن من الزمن سبيل الكفاح لبناء الأمة وإرجاعها إلى الحقيقة القرآنية: منبع الهداية الأخلاقية والنهوض الحضاري، فكان همه أن يكوّن رجالا قرآنيين يوجهون التاريخ و يغيرون الأمة: «فإننا - والحمد لله- نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم». هكذا عبر الإمام ابن باديس عن منهجه التربوي و الإصلاحي[31].

ولما كانت غاية الإمام ابن باديس إصلاح المجتمع، بادر إلى التربية والتعليم و"ترميم" ما أفسدته يد الشيطان الصليبي، إذ أن فرنسا ما إن استقرت بالجزائر حتى مدت يدها إلى التعليم[32] تشوهه وتستأصله وتتخذه قاعدة ثانية في التدمير والتخريب.

لأنها تعلم أن التعليم هو الذي يصنع العقول المفكرة الرافضة ويعطي للشخصية عمقا واعيا وبالتالي يمثل حصنا يجعل كل محاولات الفرنسة والتغريب والذوبان عبثا ومجهودا ضائعا[33].

ولقد وضع ابن باديس خطته على أساس مبتكر يتلخص في أن يحاصر فرنسا في رفق وعزم صارم في الوقت الذي تظن أنها تحاصر الجزائر، ولم تتفطن فرنسا إلى مهارة هذه الخطة إلا بعد فوات الوقت. فوجدت نفسها محاصرة بعد أن استمال إليه أعوانها طائفة بعد أخرى وكان من الضروري أن يفلح في تنفيذ خطته بعيدة المدى، وهي القيام بانقلاب جذري يرتكز في المقام الأول والأخير على إعداد جيل صالح ينهض نهضة إسلامية، بحيث يأخذ من عظمة الماضي، ومن يقظة الحاضر ما يعصمه من الزلل والانحراف، ويسير في طريق المستقبل المشرّف الذي يقوم منهجه على العودة إلى منهج السلف، وهو بذلك قد كشف عن هذه القوة الهائلة التي حققت يقظة الجزائر ونهضتها المعاصرة[34].

والأستاذ الإمام كما يصفه رفيقه في الدرب: الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بقوله: «إنه هو الذي وضع القانون الأساسي على قواعد من العلم والدين لا تثير شكا ولا تخيف، وكانت الحكومة الفرنسية في ذلك الوقت تستهين

بأعمال العالم المسلم، وتعتقد أننا لا نضطلع بالأعمال العظيمة، فخيبنا ظنها والحمد لله»[35].

فقد كان هذا المسلك العملي في بناء الأمة سببا في تحقيق هذا النجاح ا لبارز، وذلك لبعده عن المهاترات الحزبية التي كانت تدور في فلك حدده الاستعمار سلفا كما حدثنا عنها مؤرخ الحضارة الأستاذ/ مالك بن نبي في كتابه الرائد: [الصراع الفكري في البلاد المستعمرة]: «فأنشأت المدارس في كل بقعة من بقاع الجزائر وأرسلت الوعاظ يجوبون المدن والقرى وكانوا يعرفون جيدا ماذا يصنعون إنهم كانوا بصدد القيام بالتعبئة الدينية والقومية الشاملة»[36].

وكان هذا العمل البذرة الأولى التي اتفق ابن باديس ورفيقه الإبراهيمي على غرسها في الجزائر كما يقول الإبراهيمي: «كانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة المنورة (عام 1913م) في تربية النشء هي: ألا نتوسع في العلم وإنما نربيه على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل، فتمت لنا هذه التجربة في الحديث الذي أعددناه من تلامذتنا»[37].

إن ابن باديس الذي استوعب أزمة العصر، وتفاعل مع قضايا الجزائر بإيجابية ظاهرة كان مشغولا بتربية الرجال[38] أولا وابتعد عن الجدل الفلسفي العقيم الذي يشوش الأفكار ويثير الخصومات بين العلماء والأتباع، فقد كان ذكيا مستوعبا لآثار أمته وتاريخها الثقافي والعلمي وآثار الرجال والعلماء على مرّ العصور. فأدرك أن أزمة تخلف المسلمين الحضارية تعود إلى تركها للعلم الصحيح، وابتعادها عن الإسلام بفعل الاستعمار والطرقية[39] ولهذا فإن معادلة العلم والحضارة لا تساوي عند الإمام معادلة الجهل والسقوط في وحل الجاهلية والتبعية الفاسدة في العادات والأخلاق والقيم.

ولهذا كان ابن باديس يفكر تفكيرا صحيحا، مؤسسا على أصل التنبه واليقظة والإدراك[40] من المؤامرة التي يديرها الاستعمار وأذنابه بأحكام، ولكن المؤامرة الاستعمارية والطرقية، انتصرت فيها الحركة الإصلاحية في الجزائر بشهادة الأستاذ مالك بن نبي الذي عالج قضايا الاستعمار وأدواره في العالم الإسلامي بحكمة عالية[41]، وقد نبه (محمد النخلي)[42] ابن باديس إلى السبيل الصحيح لفهم القرآن والإسلام، فأدرك هذه الحقائق، والتي يقول فيها مالك بن نبي: «... إلى جانب هذا كله تقف عيوب ذات طابع جماعي، كالجدل والحرفية والتشبث بأذيال الماضي، وبتحليق في الخيال، وهي بالطبع ثقافة ما بعد الموحدين (...) فأية مقارنة لتلك التقاليد بالإسلام تنقي الثقافة الإسلامية من تلك المقدسات الوهمية التي تسمى (تقاليد)، ولقد قام بتلك المهمة على خير وجه الشيخ (عبد الحميد

بن باديس)، فاستطاع أن يخلص الجزائر من تلك التقاليد الزائفة التي كانت تتجسد في الطريقة (المرابطية)، ولكن فردا واحدا يعجز عن القيام بتلك المهمة وحدة[43].

وهذه اللفتة الأخيرة من المفكر مالك بن نبي هي التي أوحت إلى العلماء بالعمل الجماعي الهادف فأسسوا "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"[44] وإن كانت فكرة هذه المؤسسة الفاعلة تعود كما يشهد بذلك الإبراهيمي إلى أيام اللقاء التاريخي بين المصلحين (ابن باديس والإبراهيمي)، بالمدينة المنورة، فكانت الثورة الجزائرية نتيجة حتمية لحركة الأفكار التي بدأت في عهد الأمير عبد القادر، واستأنفها في بداية القرن الحالي، الأمير خالد وابن باديس ومن حذا حذوهما" [45].

﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾

والشيخ عبد الحميد بن باديس الذي نشأ نشأة صالحة، فتكون في مسقط رأسه تكوينا جادا، في جو أسري محافظ على تقاليد العربية والإسلام.

وكأن العناية الإلهية التي وفرت له كل هذه الظروف. والإمكانيات كانت تعده لمهمة كبرى سيقوم بها في مستقبل قريب، وهي قيادة حركة التجديد الإسلامي في الجزائر والمغرب العربي. والعمل على بعث العروبة والإسلام في الجزائر[46].

ولما أدرك العلماء، وعلى رأسهم الإمام عبد الحميد بن باديس حاجة الأمة إلى المدارس والنوادي والصحف التي تعمل على تزكية النفوس ورفع الجهل عن العقول، فقد هيأ الله لهم أهل الخير فأصلحوا شؤون الطلبة وأسسوا أزيد من 400 مدرسة مبثوثة في جميع أركان القطر الجزائري، تؤدي الرسالة بوفاء وصدق ووعي، هيأ حقيقة إلى تكوين جيش كبير كما عبر -الإبراهيمي- من المعلمين والوعاظ والصحفيين الذين كان لهم الفضل بعد الله عز وجل في إحياء وترميم ما هدم وأمات الاستعمار الفرنسي، ولقد كان ابن باديس وجمعه بصدد أمة بل إنسانية تعيش في محيط آسن خانق، ومهمة هذا الجيل الرسالي نقل الأمة من محيط الفقر والجوع والفساد الأخلاقي والعقدي، إلى محيط الربانية، فأنشأوا لهذا الغرض كل الوسائل الممكنة[47]، من مساجد، ومدارس، وصحافة، ونواد ثقافية وكل ما تدعو إليه ضرورة الحياة الجديدة، في مواجهة الصليبية الغربية، وما تحمل من بغض للإسلام والمسلمين في أرض الجزائر (دار الجهاد والاتحاد)[48] وتقدم التاريخ خطوة كبيرة في الثلاثينيات نحو جيل جديد من

المصلحين، إنه الرعيل الثاني المتتلمذ على أفكار وصيحات الرواد، فيحدثنا المرحوم مالك بن نبي عن الفعل الإصلاحي الذي عاصره، هذا التيار الكهربائي الذي مس كل أطراف المجتمع، والذي نجح في بثه الشيخ عبد الحميد بن باديس بين الشعب الجزائري ولهذا بدأ الواقع الجزائري، وكأن: «شعاع الفجر قد بدأ ينساب بين نجوم الليل من قمة الجبل فلم يلبث أن محت آياته الظلمة من سماء الجزائر، فحوالي عام 1922 بدأت في الأرض هيمنة وحركة وكان ذلك إعلانا لنهار جديد، وبعثا لحياة جديدة، فكأن هذه الأصوات استمدت من صوت جمال الدين[49] قوتها الباعثة، بل كأنها صدى لصوته البعيد، لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس، فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب يتحرك،... فتحولت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل، وهكذا استيقظ المعنى الجماعي، وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث شعب»[50].

والإشكالية الثانية في فهم الأزمة الحضارية التي عرفتها الجزائر في عصر الإمام ابن باديس تتمثل في احتكار السلطات الاستعمارية "لصوت المسجد" وتأميم الأوقاف، وتخريب المحاكم الشرعية، هذا من جانب، ومن جانب آخر هو قيام الدوائر الإعلامية الغربية عموما والفرنسية خصوصا بنشر الإلحاد وتشويه صورة الإسلام النقية في نفوس أبناء المسلمين الجزائريين نظرا لقلة زادهم الشرعي والثقافي، ومن هؤلاء: لوي بيرتران –خصم الشرقيين الألد، وعدو المسلمين الأزرق، فهو ممن ﴿قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر﴾ ومنهم من يدسّ السم في الدسم ويدعو شباب الجزائر إلى التفرنج والاندماج[51] وفي هذا الأمر نافح الإمام عن دينه ولغته أمام هجمات فرنسا الاستعمارية فيقول: «إن أعداء الأمة الذين تمثلهم الجزائر الاستعمارية ا لكبرى هنا وهناك ويصدع بأمرهم كراسي متنوعة ما فتئوا يوالون ضرباتهم ويعيدون هجماتهم على الجمعية لأنهم يرون فيها حياة الأمة، ويشاهدون فيها السدّ الحصين دون ما يرغبون من ذوبان الأمة وانحلالها لإفنائها وابتلائها وتنقصها من أطرافها، فكل ما تجتازه الأمة اليوم، وما تعانيه وما تلاقيه، هو ما تجتازه الجمعية وتلاقيه على أبلغه وأشده، لأن الجمعية هي الأمة، والأمة هي الجمعية[52]

فقد وعت الجمعية أنه «لا مندوحة من تربية جيل جديد تربية دينية صحيحة يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم عهدا أن لا يقرعوا بابا لسلطان ولا تضعضعهم الحدثان، ولا يثني عزمهم الوعيد ولا يغريهم الوعد بالمنصب ولا

تلهيهم التجارة ولا المكسب بل يرون في المتاعب وتحمل المكاره لنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم وفي عكسه المغرم»[53].

إن الحركة الإصلاحية أدركت بعمق أن الغرب مناهض للشرق، والروح الصليبية لم تبرح كامنة من الصدور كما كانت قبل بطرس الناسك، ولم يزل التعصب كامنا في عناصرها، وهي تحاول بكل الوسائل القضاء على كل حركة يحولها المسلمون للإصلاح والنهضة[54].

وهكذا نجد إذن كيف تعددت مصادر الإصلاح في الفكر الجزائري الحديث من مصادر داخلية كالرد على الطرقية وسلطاتها الروحية المهددة للعقيدة الإسلامية الصحيحة والمهمشة للشعب من الفعالية لمواجهة واقعه البائس، إلى الرد على الصليبية الجديدة التي حملت معاول هدمها الإدارة الفرنسية في الجزائر ورموز مثقفيها وصحافتها، ثم إلى مصادر خارجية، كالتيار الجارف للثورة الإسلامية الذي قام به موقظ الشرق "جمال الدين الأفغاني"، ومدرسة الإصلاح المحلية، التي بنت القاعدة الأولى لحركة ابن باديس.

والتي قام بإعدادها الشيخ صالح بن مهنا القسنطيني، والشيخ عبد الحليم بن سماية ناقل آراء محمد عبده الإصلاحية، والشيخ رشيد رضا صاحب "المنار"، والأستاذ: محب الدين الخطيب، صاحب "الزهراء"، و"الفتح المبين"، والحق أن الشيخ صالح بن مهنا، ذلك الشيخ الوقور كان طليعة المصلحين، غير أن الحكومة الساهرة على الهدوء عملت على إبعاده، وعاقبته بمصادرة مكتبته الثمينة، وفرقت أمثاله من مقلقي النوم العام كما يقول مالك بن نبي. ولقد كان الخطاب الإصلاحي عند الإمام عبد الحميد بن باديس جذريا تجاه الطرقية، حليفة الاستعمار، والتخلف بما تركه رواد الزوايا المرابطين[55]، من شرك و فساد اجتماعي، وتحالف منكر ومكشوف مع عدو الإسلام والمسلمين، وفي هذا يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي:

«إن علماء الجمعية يعتبرون القضاء على الطرقية، هو قضاء على كل باطل وضلال. وأنه لا يتم، رقي الأمة الجزائرية، أو أي إصلاح في ميادين الحياة مع وجود هذه الطرق، وما لها من سلطان على الأرواح والأبدان، وإفساد للعقول، وقتل للمواهب، والواقع أن محاربة الجمعية لشيوخ المرابطين، كانت ضرورة حتمية أوجبها الوضع المتدهور في البلاد، إذ أن الإصلاح الشامل يتطلب مسحا عاما لكل مظاهر الانحطاط والجمود الفكري[56].

لهذا اعتبر العلماء المصلحون، الطرقية علة العلل في الفساد، ومنبع كل الشرور وتحريف العقيدة وإلحاد الناشئة، لذلك عمدت الجمعية

إلى محاربة هذه الطرق المنحرفة من أوكد الواجبات الشرعية لأنها الاستعمار الثاني للإنسان الجزائري المسلم كما وصفها الإمام العلامة محمد البشير الإبراهيمي»[57].

ومن المثقفين السلفيين الذين كانوا حربا على الطرقية الأستاذ: الطيب العقبي المصلح الثائر، الذي هدم تصورات الطرقية واعتقاداتها الباطلة، وكان المؤرخ مبارك الميلي في "رسالة الشرك ومظاهره" يمثل بحق حجر الزاوية في تصور الجمعية، وآثار الإبراهيمي وابن باديس، والطيب العقبي ومبارك الميلي، وأحمد توفيق المدني، وحمزة بوكوشة، والعربي التبسي وأضرابهم تدل على الخطر الكبير الذي مثلته الطرقية على عقيدة وسلوك الجزائريين، ولهذا فإن أزمة التخلف الفكري والحضاري في فهم ابن باديس، تعتمد اعتمادا واضحا في فهم جدلية "الإسلام والعمل" و"التخلف والتقدم"، "الشرك وآثاره على الإنسان المسلم".

والجدير بالملاحظة أن هذه الظاهرة قد طوقت كل العالم الإسلامي، أفقدت المسلم روح المبادرة والإبداع وأصبحت الزوايا ملاذا للمجرمين فدنست شرف الأمة[58].

وانطلاقا من فهم روح التقدم من خلال رسالة الإسلام، واستيعاب الإمام عبد الحميد بن باديس لحقيقة الأزمة، فقد كان مثل سابقه الأفغاني من المنادين بحرارة بعدم الخوف من مظاهر التمدن الغربي[59].

ودعا الشباب الجزائري المسلم أن يحثوا الخطى إلى الإمام لطلب العلم والمدنية لأن الإسلام قادر على صياغة هذه المدنية صياغة رائعة بما تقتضيه الضرورة ودعوة الإمام للشباب الجزائري أن يتمكنوا من العلم الذي كان أساس تقدم الغرب وما بلغه من مدنية وتطور[60]، وقد أجمع علماء الإسلام أن من أسباب أزمة المسلمين في العصر الحديث أيضا الاستبداد السياسي وغياب الشورى، وهو ما أشار إليه الإمام عبد الحميد بن باديس في دروسه وفي تصوره للحكم الإسلامي الأمثل، مما يدل على عمق الفهم وحتى وهو يعيش أزمة غياب الحكومة الإسلامية، فقد كان يوجه النقد اللاذع للحكومة الفرنسية في الجزائر وانحرافها عن مبادئ العدل التي تتطلع إلى نشرها في عالم مستعمراتها المقهورة[61] ومما يدل على وعي الشيخ ابن باديس بسيرورة التاريخ وعمق فهمه، واستشرافه للمستقبل القريب فهمه العميق لمبادئ العدل والإحسان وعاقبة الظلم والقهر والاستعباد.

كما أن معالجته للظلم والظلمة وغش الحكومات لرعاياها، من المفردات السياسية التي لم تغب عن آثار الإمام وهو الداعية الرباني على

طريق السلف الصالح العالم بمقومات الشخصية الإسلامية ورسالة العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن آثار ابن باديس الداعية إلى الإصلاح، تحدد بشكل دقيق مسؤولية فئات المجتمع مباشرة -إسلاميا و اجتماعيا- عن انحطاط وتدهور المجتمع الإسلامي، كما تقدم التفسير القرآني لتخلف المسلمين المرتبط بقانون العقوبات الإلهي، الخاص بهذا المجتمع عندما ينحرف، والذي يختلف عن قانون عقوبة غير المسلمين وهذا التفسير الذي تؤيده وقائع التاريخ والتجربة وهو يتعارض مع نظريات "العلمانيين" الذين قضوا أكثر من نصف قرن في البحث عن أسباب ما يعانيه العرب والمسلمون من تخلف وانقسام وهوان دون أن يصلوا إلى نتيجة أو يهتدوا إلى علاج[62]، ومما أثار مخاوف علماء الغرب المنصفين أن المجتمع الإسلامي أصبح أمام خطر حقيقي، يتجلى في التحديات الجديدة؛ غير أن الإسلام وفقا للدراسات المنصفة أصبح بإمكانه أن يتكيف مع المعطيات الجديدة للحداثة و المعاصرة رغم ما يشوب هذه المصطلحات نفسها من ضلال وشكوك.

غير أن ما فهمه ابن باديس حقا لإزالة هذه الوساوس والشكوك حول الإسلام، فقد اقتنع بعمق خلافا لحالة الانبهار والذهول التي عرفتها شخصيات كبيرة مؤثرة في العالم الإسلامي، فقد أيقن الإمام أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم لعقيدة التوحيد. وبقدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل وتجديد ثقافتهم الحقيقية، وعلى هذا الأساس عمل ابن باديس على بعث روح الإسلام عقيدة وسلوكا في أذهان وقلوب الجزائريين، فهو يعيش للإسلام كما حبب إليهم الوطن الجزائري الذي هو أمانة في أعناق كل المسلمين الجزائريين الذين يتميزون عن غيرهم من المعمرين وغلاة المستعمرين بمميزات وخصائص، وشخصية تختلف في أصولها وأعراقها، عما تتميز به الأمة الفرنسية و"حثالة" الغرب من المستوطنين الذين يعودون بأصولهم إلى السجناء والمجرمين والمشردين والمهمشين الإسبان والمالطيين والكورسيكيين والفرنسيين والألمان، وكل الذين لم يجدوا موضع قدم في بلدانهم الأصلية، أو من لا وطن له في أوربا وغيرها.

الإمام عبد الحميد بن باديس والنخبة الفرانكفونية (شجرة الزقوم): إن النخبة الجزائرية المقصودة في هذه النقطة، أولئك الذين تمتعوا بحظ من التعليم في المدارس الفرنسية وشكلوا في مطلع الثلاثينيات ما يعرف في أدبيات التاريخ الجزائري المعاصر الشبان الجزائريين وغالبيتهم العظمى من الطلبة

الفرنكفونيين الاندماجيين وهم فئة هجينة إذ لا يمكن اعتبارهم في آخر المطاف لا جزائريين بالمفهوم الشامل، ولا فرنسيين لذا قال الحاكم العام الفرنسي ناجيلان (NAEGELEN) عام 1949: «إن مستقبل الجزائر المسلمة الفرنسية يحضر الآن في المدارس الفرنسية برغم الأنبياء التعساء»[63].

والمقصود بالأنبياء التعساء هنا: هم رواد الحركة الإصلاحية والاستقلالية في الجزائر رغم ما يشوب النخبة المثقفة في الحركة الاستقلالية من ازدواجية بائسة في ترجمة جدلية الصراع الحضاري في الجزائر.

وقد تعددت مواقف النخبة منذ مطلع القرن العشرين من تطلع إلى الثورة على السياسة الكولونيالية ممثلة في شخصية خوالدية صالح بن عمار[64] إلى دعوة حارة إلى نشر التعليم بين كل الجزائريين ممثلة في الشخصية المخلصة: امحمد بن رحال[65] إلى حركة الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر[66] الذي بدأ إصلاحيا وانتهى استقلاليا ثوريا.

كما تذهب إلى ذلك الوثائق المكتشفة والمدروسة من خلال مطالبه إلى مؤتمر الصلح، إلى شخصية برجوازية ذات تناقضات كبيرة في مسارها السياسي ممثلة في شخصية فرحات عباس[67]. ولكن على الرغم من تفاوت تصورات هذه الرموز ومواقف ابن باديس من تحركاتها فقد كانت لابن باديس مواقف واضحة من فرحات عباس الذي يعتبر رمزا للنخبة الفرنكفونية التي دافعت عن ثقافتها الجديدة المكتسبة "ولع المغلوب باتباع الغالب أبدا!" حتى دفعته المسيرة التاريخية إلى الالتحاق بالثورة بعد أن راهن على مبادئ الثورة الفرنسية إلى آخر المطاف.

وعلى العموم فإن ابن باديس كان علما من أعلام النخبة الإصلاحية العاملة على تحقيق مصير الجزائر من خلال إعادة تشكيل شخصيتها العربية الإسلامية، وكلما انحرف واحد من المحسوبين على مجتمعنا ذكره بالتي هي أحسن بأن الجزائر أمة عربية اللسان إسلامية العقيدة مستقلة في كل سلوكها مع اعترافه الدائم بارتباط هذه الأمة بمصير الأمة الفرنسية إلى حين، وقد كان يعد إلى هذا ((الحين)) جيشا من المتعلمين الذين يحسنون قراءة القرآن وترجمته ترجمة صحيحة لا تعرف الخيبة والفشل، لأن الفشل معناه نهاية هذا الجيل الذي تراهن عليه الأمة لتحقيق مصيرها.

وقف الإمام يوما من أيام 1938م على منصة نادي الترقي، وارتجل خطابا جاء فيه: «الساعة قد دقت وآن وقت العمل، وبعد العمل الموت، وأخيرا استعدوا ليوم عظيم»[68]، وأما رواد

الخيانات الروحية والفكرية من الفرانكفونيين الاندماجيين المطالبين بالجنسية الفرنسية، فقد ردّ عليهم ابن باديس ردّا عنيفا وفقا لوفائه الصارم لخطه الإسلامي والفكري الذي ينبع من مسؤوليته التي دعمها بالقاعدة الشرعية «من كثر سواد قوم فهو منهم».

ولهذا رفض الاندماج والالتحاق والتجنس على الرغم من الاتهامات المجانية لأصحاب "شجرة الزقوم" الذين يبحثون عن متكأ يعطيهم شرعية الارتماء، وإلى الأبد، تحت أقدام فرنسا الاستعمارية قديما وحديثا.

ظل الإنسان في تفكير ابن باديس أساس كل نهضة ومرجعيته تتحدد في الإسلام والعربية[69].

أما مواقف الإمام ابن باديس من الإدارة الاستعمارية فقد تنوعت، من الاعتراف بالاحتلال كواقع مر مفروض على أمة ضعيفة أنهكها الاحتلال وزاد في خيبتها الفشل الذريع الذي منيت به الثورات الشعبية في القرن الماضي ومطلع القرن الحالي، ولما بلغ قمة النضج السياسي أعلن المفاصلة مع الإدارة الاستعمارية في مقال رائع يدل على بعد ثوريّ جديد بدأ يثير اهتمام الإدارة الاستعمارية التي وصفته مع فرحات عباس في نهاية الأربعينيات[70] بأنهما يعملان على استقلال الجزائر، ومقال ابن باديس: "هل آن أوان اليأس من فرنسا"[71]، يدل على روح جديدة في تغيير الأسلوب المنهجي المتبع منذ العشرينيات كما أن معاصري الإمام من رواد الجمعية أشاروا في أكثر من مرة أن ابن باديس لما بلغ السيل الزبا قالوا له فما الحل "أشار بيده إلى جبال الأوراس" وقال هناك في جبال الأوراس، ويذكر الدارسون أن عبد الحميد بن باديس ومصالي الحاج توأمان، الأول كان يكوّن أمة كادت أن تندرس، والثاني يسعى إلى تجديد وإحياء الدولة الجزائرية، والأهداف واحدة في الوصول بالجزائر إلى دولة وأمة ذات سيادة في إطار الفضاء العربي الإسلامي[72].

وأزمة التخلف عند عبد الحميد بن باديس لا تكمن في إعداد جيل رباني برجاله فقط. فقد كانت المرأة والدفاع عن تعليمها وحمايتها من الانحلال والتبرج والاختلاط الذي تدعو إليه النخبة المتفرنجة[73] مجال اهتمامه ويظهر من خلال حديثه وتذكيره بنساء السلف.

والمرأة الجزائرية التي يريدها ابن باديس ليست امرأة تطير بل حرة تلد لنا رجالا يطيرون ويعملون على إحياء الأمة، وتقدمها بين الأمم، ولهذا كان رده قويا على رواد التغريب أمثال: الطاهر الحداد من خلال كتابه: "امرأتنا بين الشريعة والقانون"[74]، إن النهوض بشقنا المعطل، وتأصيل دور المرأة المسلمة، كان قاعدة

ثابتة في منهجية البناء والتغيير في فلسفة الإمام عبد الحميد بن باديس.

ولا يكمن فهم الخط الفكري الذي رسمه الأستاذ الإمام لنفسه حول أزمة التخلف الحضاري الشامل للجزائر إلا إذا ربطنا أفكاره الخاصة بعالم المسلمين الذي طرحها في مسائل الوحدة العربية، والخلافة الإسلامية والتضامن الإسلامي، وكذلك جهوده الواضحة في بناء التضامن الوطني والإنساني.

الإمام عبد الحميد بن باديس والخلافة الإسلامية:

لقد اكتوى الإمام ابن باديس كغيره من رجال الإصلاح بحرقة انفصام عرى الوحدة والتضامن الإسلامي الذي شهدته الأمة الإسلامية منذ سقوط الخلافة عام 1924، وتكالب قوى الاستعمار على البقية الباقية من أقطاره، والتي دخلت هي الأخرى تحت الدائرة المباشرة للاحتلالين الإنجليزي والفرنسي، وهي أقطار بلاد الشام والعراق.

و موضوع الخلافة ونهايتها على يد كمال أتاتورك (قرأه الإمام عبد الحميد بن باديس من زاوية أخرى هي مجال عرضنا في هذا المبحث الأخير ضمن دائرة فهم الإمام لأزمة التخلف عند المسلمين.

"وقد أصيب العالم الإسلامي بأقسى محنة في تاريخه الطويل منذ ظهوره وهي سقوط الخلافة الإسلامية ووقف العالم الإسلامي كله مذهولا إزاء هذا الحدث الشنيع الذي رج العالم الإسلامي رجا عنيفا، ولم لا، وقد قطع أوصال الرباط الذي كان يربط المسلمين في شتى البقاع"[75].

وقد عبر أحمد شوقي عن هذا الذهول بقصيدة باكية يقول فيها:

عادت أغاني العرس رجع نواح
ونعيت بين معالم الأفراح
كفنت في ليل الزفاف بثوبه
ودفنت عند تبلج الإصباح
شيعت من هلع بعبرة ضاحك
في كل ناحية وسكرة صاح
ضجت عليك مآذن ومنابر
وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة و مصر حزينة
تبكي عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس
أمحا من الأرض الخلافة ماح

وقد أجمع الكتاب والساسة في ذلك العصر على نعي الخلافة وتنوعت الأطروحات والمقالات حسب مشارب كتابها، وسأقتصر في بيان مشاركة الجزائريين في هذا الأمر الخطير على

مواقف الإمام عبد الحميد بن باديس، من الخلافة، ومن كمال أتاتورك من خلال الآراء السياسية التي عرضها في مقالاته المتعددة في جرائد حرة وجرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأولى انطباعات الإمام جاءت على نفس النسق الفكري الذي يشاطره فيه معظم المصلحين في عصره وعصرنا هذا ونشر هذه الانطباعات تحت عنوان: "الفاجعة الكبرى أو جنايات الكماليين على الإسلام والمسلمين ومروقهم من الدين" مؤرخة في 8 شعبان، ونشرتها جريدة النجاح[76] عدد 152 بتاريخ 28 مارس 1924 م فقال:

«إن الإسلام لا يقدس الرجال -و إنما يسير الأعمال- فلئن والينا الكماليين بالأمر جناهما فلأنهم قاموا يذبون عن حمى الخلافة وينتشلون أمة إسلامية عظيمة من مخالب الظالمين وقد سمعناهم يقولون في دستورهم (إن دين الدولة الرسمي هو الإسلام) ولئن تبرأنا منهم اليوم وعاديناهم فلأنهم تبرأوا من الدين وخلعوا خليفة المسلمين، فكانوا ممن عمل بعمل أهل الجنة حتى لم يبق بينه وبينها إلا ذراع فعمل بعمل أهل النار فكان من الخاسرين، وإنما الأمور بخواتمها والعاقبة للمتقين»، وعلى نفس هذا النسق الفكري والاطلاع الكبير على آراء وأفكار الكماليين والاتحاد والترقي اللادينية يسير ابن باديس في نقده ولخص الإمام جنايات الكماليين على الإسلام والمسلمين في المعالم الآتية:

- الجناية الأولى على الخلافة: الرباط الروحي للأمة الإسلامية.

- الجناية الثانية على الخليفة رغم موالاته للكماليين وهو الناطق الرسمي الذي أعلن الجهاد في الحرب العالمية الأولى كما تبرزه الوثائق (انظر الوثائق).

- الجناية الثالثة: إهانة عائلة الخليفة وطردها نحو ا لغرب.

- الجناية الرابعة على الدين: تعطيل أحكام الإسلام وطرد طلاب العلوم الدينية وغلق المدارس الإسلامية وتشبعهم بإلحاد أوربا.

ثم ثنى الإمام على مقاله السالف بمقال آخر عنوانه: |على مقالنا السابق في جنايات الكماليين ومروقهم| نشر في جريدة النجاح العدد 153 بتاريخ 4 أفريل 1924م، وفيه قراءة تراثية لمنصب الإمامة أو الخلافة، تدل على براعة ابن باديس في توظيف ثقافته الإسلامية وفهمه العميق للسياسة الشرعية، بل وتفوقه في رسم قواعد النظام السياسي الإسلامي الأصيل.

وانتقد: "الخلافة الروحية" أي تنزيل منصب الإمامة على منصب البابوية بالغرب المسيحي الكاثوليكي ثم قال: «... وبعد فإن الإسلام دين الحقائق والعلوم لا دين التقاليد والرسوم

فلنرفض الأوهام وإن لأمتنا –ولنقبل الحقائق وإن آلمتنا– ولنقل عن علم وإنصاف أن خلافة الكماليين باطلة من أصلها، وأن لا خلافة اليوم، هذا و أن العالم الإسلامي، لا يسكت عن مسألة الخلافة ولا يهمل أمرها، وإن أعظم الرجاء معلق على الأمة العربية أمة كنانة الله، الأمة المصرية العزيزة، مصدر العلم والتهذيب للعالم الإسلامي أيام بؤسها ومصدر الحرية والنهوض، هاته الأيام، أيام عزها واستقلالها، وقد حمل البرق نبأ تعلق علماء الأزهر الشريف على عقد مؤتمر إسلامي لهذا الأمر، وأنه يكون في شهر مارس من السنة القابلة –وإن غدا لناظره قريب– ونحن من المنتظرين والله ولي المؤمنين».

ولا يمكن فهم آراء الإمام إلا إذا عدنا مرة أخرى لقراءة ما كتب بعد أربعة عشرة سنة خلت من مقالاته السابقة التي يشاطره فيها كل الذين تسكنهم هموم الوحدة الإسلامية و على رأسها الرئاسة العامة لمسلمي الشرق، وهي الخلافة الإسلامية.

ولا يستقيم الموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه إلا إذا عرضت مقالته حول أتاتورك الذي نشره في غرة رمضان 1357 هـ، نوفمبر 1938م وعنوانه: [مصطفى كمال رحمه الله]، جاء فيه:[77] «في السابع عشر من رمضان المعظم ختمت أنفاس أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق، الذين يطلعون على العالم في مختلف الأحقاب، فيحولون مجرى التاريخ ويخلقونه خلقا جديدا ذلك هو مصطفى كمال بطل غاليبولي في الدردنيل، وبطل سقاريا في الأناضول، وباعث تركيا من شبه الموت إلى حيث هي اليوم من الغنى والعز والسمو.

وإذا قلنا بطل غاليبولي فقد قلنا غالب الإنجليز أعظم دولة بحرية الذي هزمها في الحرب الكبرى شر هزيمة لم تعرفها في تاريخها الطويل. وإذا قلنا بطل سقاريا فقد قلنا قاهر الإنجليز وخلفائهم من يونان، وطليان، وفرنسيين بعد الحرب الكبرى ومجليهم عن أرض تركيا، بعد احتلال عاصمتها والتهام أطرافها وشواطئها.

وإذا قلنا باعث تركيا فقد قلنا باعث الشرق الإسلامي كله.

فمنزلة تركيا التي تبوأتها من قلب العالم الإسلامي في قرون عديدة هي منزلتها، فلا عجب أن يكون بعثه مرتبطا ببعثها، لقد كانت تركيا قبل الحرب الكبرى هي جبهة صراع الشرق إزاء هجمات الغرب ومرمى قذائف الشره الاستعماري والتعصب النصراني من دول الغرب فلما انتهت الحرب، فخرجت تركيا منها مهمشة مفككة تناولت الدول الغربية أمم الشرق الإسلامي تمتلكها تحت أسماء استعمارية

ملطفة، واحتلت تركيا نفسها، واحتلت عاصمة الخلافة وأصبح الخليفة طوع يدها، وتحت تصرفها وقال المارشال اللنبي -وقد دخل القدس-: «اليوم انتهت الحروب الصليبية»، فلو لم يخلق الله المعجزة على يد كمال لذهبت تركيا و ذهب الشرق الإسلامي معها، لكن كمالا الذي جمع تلك الفلول المبعثرة، فالتف به إخوانه من أبناء تركيا البررة، ونفخ من روحه في أرض أناضول حيث الأرومة التركية الكريمة وغيل ذلك الشعب النبيل، وقاوم ذلك الخليفة الأسير وحكومته المتداعية، وشيوخه الدجالين من الداخل، وقهر دول الغرب وفي مقدمتها إنكلترا من الخارج، لكن كمالا هذا أوقف الغرب المغير عند حده وكبح من جماحه وكسر من غلوائه، وبعث في الشرق الإسلامي أمله وضرب له المثل العالي في المقاومة والتضحية، فنهض يكافح ويجاهد، فلم يكن مصطفى محي تركيا وحدها، بل محي الشرق الإسلامي كله، وبهذا غير مجرى التاريخ، ووضع للشرق الإسلامي أساس تكوين جديد، فكان بحق كما قلنا من أعظم عباقرة الشرق العظام الذين أثروا في دين البشرية ودنياها من أقدم عصور التاريخ.

إن الإحاطة بنواحي البحث في شخصية أتاتورك (أبي الترك) مما يقصر عنه الباع، ويضيق عنه المجال، ولكني أرى من المناسب أو من الواجب أن أقول كلمة في موقفه إزاء الإسلام.

فهذه هي الناحية الوحيدة من نواحي عظمة مصطفى أتاتورك التي ينقبض لها قلب المسلم ويقف متأسفا ويكاد يولي مصطفى في موقفه هذا الملامة كلها حتى يعرف المسؤولين الحقيقيين الذين أوقفوا مصطفى ذلك الموقف، فمن هم هؤلاء المسؤولون؟...

المسؤولون الذين كانوا يمثلون الإسلام وينطقون باسمه، ويتولون أمر الناس بمفرده ويعدون أنفسهم أهله وأولى الناس به.

هؤلاء هم خليفة المسلمين شيخ إسلام المسلمين ومن معه من علماء الدين، شيوخ الطرق الصوفية والأمم الإسلامية التي كانت تعد السلطان العثماني خليفة لها.

أما خليفة المسلمين فيجلس في قصره تحت سلطة الإنجليز المحتلين لعاصمته ساكتا ساكنا مستغفرا لله، بل متحركا في يدهم تحرك الآلة لقتل حركة المجاهدين بالأناضول، ناطقا بإعلان الجهاد ضد مصطفى كمال ومن معه الخارجين عن طاعة أمير المؤمنين...

وأما شيخ الإسلام وعلماؤه فيكتبون للخليفة منشورا يمضيه باسمه ويوزعه على الناس بإذنه وتلقيه الطائرات اليونانية على القرى برضاه، ويبيح دم مصطفى كمال ويعلن خيانته ويضمن

السعادة لمن يقتله وأما شيوخ الطرق الضالون وأتباعهم المنومون فقد كانوا أعوانا للإنجليز وللخليفة الواقع تحت قبضتهم يوزعون ذلك المنشور، ويثيرون الناس ضد المجاهدين.

وأما الأمم الإسلامية التي كانت تعد السلطان العثماني خليفة لها فمنها -إلا قليلا- من كانوا في بيعته فانتفضوا عليه ثم كانوا في صف أعدائهم وأعدائه، ومنها من جاءت من مستعبديها حاملة السلاح على المسلمين شاهرة له في وجه خليفتهم.

فأين هو الإسلام في هذه (الكليتيات)* كلها؟، وأين يبصره مصطفى الثائر المحارب والمجاهد الموتور بها؟

لقد ثار مصطفى كمال حقيقة ثورة جامحة ولكنه لم يثر على الإسلام وإنما على هؤلاء الذين يسمون بالمسلمين، فألغى الخلافة الزائفة وقطع يد أولئك العلماء عن الحكم فرفض مجلة الأحكام واقتلع شجرة زقوم الطرقية من جذورها، وقال للأمم الإسلامية عليكم أنفسكم، وعلي نفسي، لا خير لي في الاتصال بكم ما دمتم على ما أنتم عليه.

فكونوا أنفسكم ثم تعالوا نتعاهد ونتعاون كما تتعاهد وتتعاون الأمم ذوات السيادة والسلطان.

أما الإسلام فقد ترجم القرآن لأمته التركية بلغتها لتأخذ الإسلام من معدنه أو تستقيه من نبعه، ومكنها من إقامة شعائره فكانت مظاهر الإسلام في مساجده، ومواسمه تتزايد في الظهور عاما بعد عام حتى كان المظهر الإسلامي العظيم يوم دفنه والصلاة عليه تغمده الله برحمته لسنا نبرر صنيعه من رفض مجلة الأحكام، ولكننا نريد أن نذكر الناس أن تلك المجلة المبنية على مشهور وراجح مذهب الحنفية ما كانت تسع حاجة أمة من الأمم، في كل عصر، لأن الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها هو الإسلام بجميع مذاهبه، لا مذهب واحد أو جملة مذاهب محصورة كائنا ما كان، وكائنه ما كانت أو نريد أن يذكر الناس أيضا أن أولئك العلماء الجامدين ما كانوا يستطيعون أن يسمعوا غير ما عرفوه من صغرهم من مذهبهم، وما كانت حواصلهم الضيقة لتتسع أكثر من ذلك، كما يجب أن يذكروا أن مصر، بلد الأزهر الشريف ما زالت إلى اليوم الأحكام الشرعية -غير الشخصية- معطلة فيها، ومازال (كود) نابليون مصدر أحكامها إلى اليوم، وما زال الانتفاع بالمذاهب الإسلامية في القضاء -غير المذهب الحنفي- مهجورا كذلك إلا قليلا جدا.

نعم إن مصطفى أتاتورك نزع عن الأتراك الأحكام الشرعية ليس مسؤولا في ذلك وحده،

وفي إمكانهم أن يسترجعوها متى شاءوا وكيفما شاءوا، ولكنه رجع لهم حريتهم واستقلالهم وسيادتهم وعظمتهم بين أمم الأرض، وذلك ما لا يسهل استرجاعه لو ضاع، وهو وحده كان مبعثه و مصدره، ثم إخوانه المخلصون، فأما الذين رفضوا الأحكام الشرعية إلى (كود) نابليون فماذا أعطوا أمتهم؟ و ماذا قال علماؤهم؟

فرحم الله مصطفى ورجح ميزان حسناته في الموازين وتقبل إحسانه في المحسنين.

وإلى الأمة التركية الشقيقة الكريمة الماجدة، التي لنا فيها حفدة وأخوال، والتي تربطنا بها أواصر الدين والدم والتاريخ والجوار، والتي تذكر الجزائر أيامها بالجميل أو ترى شخصها دائما ماثلا فيما تركت لها من مساجد ومعاهد للدين الشريف أو الشرع الجليل، إلى تركيا العزيزة نرفع تعازي الجزائر كلها مشاركين لها في مصابها راجين لها الخلف الصالح من أبنائها ومزيد التقدم في حاضرها ومستقبلها.

وإلى هذا فنحن نهيبها برئيس جمهوريتها الجديد عصمت إينونو، بطل (إينونو) ومؤتمر لوزان وثني مصطفى كمال، وإن في إجماعها على انتخابه دليلا على ما بلغته تركيا الكريمة من الرشد في الحياة الذي تبلغ به -إن شاء الله- من السعادة والكمال، ما يناسب مجدها القدموس وتاريخها الحافل بأعاظم الرجال، وجلائل الأعمال». انتهى مقال الإمام ابن باديس أ. هـ.

إن الأسلوب الذي عرض به الإمام عبد الحميد بن باديس آراءه في شخصية بارزة في العالم الإسلامي أثارت جدلا كبيرا بين تيارات الفكر الإسلامي والوطني هي الدعامة الأولى التي تركتني أعرض المقال بتمامه.

وثانيا لأن هذا المقال شهادة من شخصية نزيهة مطلعة على أفكار وآراء العالم الإسلامي، وهي جديرة في عصره أن تثير الأحاسيس والآلام، ولأن عرض كل المقال فرصة لصاحبه أن يكون في الصورة الكاملة، لما سأعرضه من آراء مخالفة وأفكار مناقضة لما ذهب إليه في تمجيد شخصية "كمال أتاتورك"، بعد رحيله من هذا العالم، وما ترك من آثار في بلاده أولا، ومن صدى في العالم الإسلامي كله وهذا بإلغائه للخلافة في 3 مارس 1924م.

ونستطيع بعد هذا العرض أن نحدد مجموعة من المحاور الكبرى التي تطرق إليها مقال الأستاذ الإمام وهي:

- مصطفى كمال أتاتورك عبقري من أعظم عباقرة الشرق.
- مسؤولية علماء العصر أكبر فيما حدث بإلغاء الخلافة من كمال أتاتورك.

– فساد الخلافة الإسلامية في عهد السلطان محمد رشاد وتبعيته للغرب.

– فساد رجال الطرق الصوفية، وهوانهم وتبعيتهم للإنجليز.

– إن الانقلاب الكمالي على رمز الخلافة مسألة طبيعية لأن جوهر الخلافة قد زال منذ مدة طويلة فما إلغاء الخلافة في مارس 1924م إلا صورة هينة لإلغاء صورة ميتة.

– أطماع ملك مصر وزعماء العرب في رمز الخلافة يدل دلالة واضحة على أنهم في غير مستوى الوعي السياسي المطلوب في قواعد وأصول النظام السياسي المعروف في الحكومة الإسلامية.

– لقد ألغى مصطفى كمال مجلة الأحكام العدلية في تركيا لأنها اقتصرت على مشهور مذهب الحنفية فقط، والذي يسع الناس هو الإسلام بمذاهبه.

– حرية الأتراك بعد إلغاء مجلة الأحكام العدلية في العودة متى شاءوا وكيفما شاءوا في إعادة هذه الأحكام من جديد.

– تفاؤل الإمام ابن باديس بالرئيس الذي خلف كمال أتاتورك و مدى قيامه بنفس العمل الذي سار عليه سابقه ورفيقه في الكفاح العسكري والسياسي.

هذه مجمل أفكار الإمام ابن باديس في هذا المقال البليغ والذي سنحاول تقييمه من خلال ما تمكنا من قراءة الوثائق المعاصرة للحدث.

إن هذه الآراء التي أطلقها الإمام ابن باديس في حق كمال أتاتورك جديرة بعرض الآراء المخالفة لها حتى تستقيم الصورة، فإذا كان الإمام قد وصف أتاتورك جديرة بعرض الآراء المخالفة لها حتى تستقيم الصورة، فإذا كان الإمام قد وصف أتاتورك بأنه من أعظم عباقرة الشرق فهذه المسألة فيها نظر لأن الأحداث والوثائق تنبئ عكس ما وصف به أتاتورك.

فالذين عاصروا هذا الرجل تحدثوا عن سيرته ونشأته، فقد شككوا في نسبته إلى أرومة تركية. بل هو نفسه قد صرح لصديقه الدكتور رضا نور[78] الذي تعاون معه مدة حياته، بأن مصطفى كان يقول إنه "سلافي" وقد كان يشرب الخمر كثيرا حتى أصيب بالتلف الكبدي في آخر حياته كما كان يلهو بالنساء كثيرا وقد بلغ دركة في الفحش لم يطاوله فيها أحد ومغامراته النسائية كما تبرز الوثائق جد لصيقة به، وما علاقته المشبوهة مع "خالدة أديب" الكاتبة التركية الشهيرة، وحدها تقوم مقام الشاهد على فساد كمال أتاتورك الأخلاقي وهي من المسائل الهامة التي لا تليق بأعظم شخصية في الشرق[79] كما وصفه الإمام ابن باديس، وقد يرد ابن باديس

على هذه التهم كلها فيقول: بأن هذه التهم كلها جاءت بها قريحة خصومه من الشرق والغرب.

كما تميزت الأعوام التي أمضاها في الحكم كرئيس للجمهورية بسلسلة من أحط أنواع الغصب والسرقة واستغلال النفوذ وقتل الخصوم، وقد وصفه مصطفى صادق الرافعي بالدكتاتور الذي لم يكن يحتمل أي نقد ولو من أقرب المقربين إليه، وهذه الصفة التي أصبح عليها كمال أتاتورك هي نتيجة طبيعية لما قام به اتجاه خصومه من المعارضين بما فيهم أعضاء الاتحاد والترقي، كما سحق كل الطرق الصوفية وعلى رأسها زعماء وشيوخ وأتباع الطريقة النقشبندية. وما مأساة العالم الرباني "بديع الزمان سعيد النورسي" إلا شاهد عيان على إرهاب دولة كمال أتاتورك وفظاعة تعاملها مع رجال الفكر الإسلامي النزهاء المخلصين كما أن نهاية شيخ الإسلام "مصطفى صبري"*دعامة ثانية على عدم نزاهة هذا الحكم الجديد والذين جاءوا من بعده لحكم الجمهورية التركية العلمانية المعادية لكل ما يصدر عن النزهاء المخلصين من رجالات الإصلاح السياسي والاجتماعي، والحكام الذين جاءوا من بعده مثلوا القشرة العفنة في الكيان الإسلامي التركي المهزوز على مر العقود الستة.

وإن لا أوافق أخيرا الإمام ابن باديس رحمة الله عليه في وصف كمال بما وصفه. فأقول: إن كمال أتاتورك هو صناعة بريطانية محكمة[80] ليقوم بنفسه وباسم الأمة التركية وبرلمانها المنتخب بإلغاء الخلافة الإسلامية: الشعرة البسيطة التي تجمع الشعور العاطفي والسياج السياسي الذي يجمع الأمة الإسلامية مهما قضم الاستعمار الإنجليزي والفرنسي، والهولاندي أطرافها.

إن القضاء على الدولة العثمانية وتقسيم أملاكها بين الدول الاستعمارية كان الهدف الذي سارت فيه السياسة الدولية آنذاك، وقد أشار الإمام ابن باديس إلى هذا الأمر ببيان ووصف دقيق لا يحتاج إلى مجلدات لتبيانه، وحتى ندرك خطورة السلطنة أو الخلافة العثمانية، نقول إن الوثائق التاريخية المعاصرة للأحداث تنبئ عن مؤامرة يهودية كانت وراء الأحداث التي عرفتها الخلافة الإسلامية في العقود الأربعة التي سبق إلغاء مصطفى كمال لها من الخارطة السياسية والروحية للأمة الإسلامية.

لأن الوفاق الصهيوني، الدولي، والمحلي لخلع السلطان عبد الحميد الثاني آخر الخلفاء الذين وقفوا في وجه العلمانيين من حزب وجماعة الاتحاد والترقي، وشباب تركيا الذين درسوا في الغرب وكذلك وقوفه الصلب في وجه أطماع

اليهود في إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، كذلك الوقوف بحزم أمام ثورات الأقليات في الأقاليم العثمانية، والتي تحركها أصابع السياسة البريطانية في المنطقة كلها، كانت وراء الصيحات التي انطلقت معارضة حكم السلطان عبد الحميد الثاني سواء من الأتراك أو من باقي القوميات المختلفة، وهذه كلها لعبت دورا فاعلا في مساعدة الدول الأوربية والحركة الصهيونية لاستغلال هذه لمعارضة، والاستفادة منها[81].

وتؤكد "الموسوعة اليهودية" بأن السلطان عبد الحميد الثاني عامل يهود الدولة العثمانية معاملة طيبة، ومع ذلك كان دور اليهود في ثورة 1908م وخلع السلطان في عام 1909م واضحة المعالم بعد نشر الوثائق المعاصرة للأحداث.

والمعلومات التي بين أيدينا تبين أن جمعية الاتحاد والترقي غير تركية وغير إسلامية، كما أكدت الأحداث المعاصرة عظم نفوذ اليهود وكثرتهم الغالبة في هذه الحركة، وأبرزت الأحداث مدى المهانة التي ألحقت هذه العناصر بالسلطان المظلوم عبد الحميد الثاني، لسبب واحد أنه رفض مغريات اليهود، وفي نظر غالبية المؤرخين بعيدا عن العواطف الجياشة أن الخلافة الإسلامية قد تم إهانتها وإلغاؤها في عام 1909م[82]، وليس في مارس 1924م، ونترك السلطان عبد الحميد الثاني رحمه الله يبث شكواه إلى زعيمه الروحي أبي الشامات في دمشق، يؤكد فيها أن سبب خلعه عن العرش إنما لرفضه الموافقة على إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين: «... بعد هذه المقدمة أعرض لرشادتكم، وإلى أمثالكم أصحاب السماحة والعقول السليمة المسألة المهمة الآنية كأمانة في ذمة التاريخ: إنني لم أتخل عن الخلافة الإسلامية، لسبب ما سوى أنني -بسبب المضايقة من رؤساء جمعية الاتحاد المعروفة باسم "جون تورك" وتهديدهم- اضطررت وأجبرت على ترك الخلافة الإسلامية، إن هؤلاء الاتحاديين قد أصروا علي بأن أصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة -فلسطين- ورغم إصرارهم، وخمسين مليون ليرة إنجليزية ذهبا، فرفضت هذا التكليف بصورة قطعية.

أيضا وأجبتهم بالجواب القطعي الآتي: إنكم لو دفعتم ملء الدنيا ذهبا فضلا عن مائة وخمسين مليون ليرة إنجليزية ذهبا فلن أقبل بتكليفكم هذا بوجه قطعي، لقد خدمت الملة الإسلامية، والأمة المحمدية ما يزيد عن ثلاثين سنة، فلن أسوّد صحائف المسلمين آبائي وأجدادي من السلاطين والخلفاء العثمانيين، لهذا لن أقبل تكليفكم بوجه قطعي أيضا.

وبعد جوابي القطعي اتفقوا على خلعي وأبلغوني أنهم سيبعدونني إلى سلانيك، فقبلت

بهذا التكليف الأخير، هذا وحمدت المولى وأحمده أنني لم أقبل بأن ألطخ الدولة العثمانية والعالم الإسلامي بهذا العار الأبدي الناشئ عن تكليفهم بإقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة "فلسطين"»[83].

هذه شهادة مؤلمة، ولا ينسى تاريخ الإسلام والمسلمين الطريقة التي خلع بها السلطان عبد الحميد الثاني رحمه الله، فهي قمة الإهانة والاستهانة برمز المسلمين في عصرهم، وأنه بعد الخلع هللت الصحف اليهودية في سلانيك للتخلص من "مضطهد إسرائيل" على حد قول لوثر[84] في رسالته إلى غراي[85] بتاريخ 29 ماي 1910م.

والجدير بالذكر أن بعض كبار زعماء المسيحيين السياسيين والروحيين في لبنان لم يرحبوا كثيرا بعزل السلطان عبد الحميد الثاني، بل أن البطريك الماروني "إلياس الحويك" أوضح قائلا: «لقد عاش لبنان وعاشت طائفتنا المارونية بألف خير وطمأنينة في عهد عبد الحميد الثاني، ولا نعرف ماذا تخبئ لنا الأيام من بعده»[86].

ومذكرات عبد الحميد الثاني[87] حافلة بالشواهد الدامغة التي أثبتت صحتها الوثائق المعاصرة المنشورة على المؤامرة الدولية اليهودية وسقوط زعماء الاتحاد والترقي في هذا الخطأ القاتل الذي اعترفوا به ولكن بعد فوات الأوان وبعد أن سلخوا تركيا من عمقها الشرقي، وعزلوها من مكانتها وريادتها للعالم الإسلامي طيلة أربعة قرون من الزمن الحافل، بالأمجاد والجهاد، وفي زمن الردة والمد الشعوبي القوي، وفي زمن "الهرولة إلى بني صهيون"[88].

هان الإسلام وهانت أمته المجيدة. فهل غابت كل هذه الوثائق والمعلومات رغم أن العلامة الأستاذ رشيد رضا في حياة الإمام عبد الحميد بن باديس قد دبج المقالات الكثيرة التي نبه فيها الرأي العام الإسلامي إلى المخاطر التي تحدق بالأمة في العقد الرابع من القرن العشرين، ومع ذلك خالف الإمام عبد الحميد بن باديس كل معاصريه في موقفهم من "كمال أتاتورك"، وكذلك من خلال موقفه من الانقلاب السياسي الذي عرفته تركيا في عصره، وحتى ننصف الرجل أقول والله المستعان: إن الدعاية التي صنعت البطل "كمال أتاتورك" قد فعلت فعلتها لأنها تدرك أن ضرب رأس الحية يكمن في ضرب تركيا رمز الإسلام التاريخي، ورمز قوة الإسلام في منطقة الأناضول، كما أن منطلق ابن باديس في موقفه من كمال أتاتورك، تعود حسب اعتقادي إلى موقف ابن باديس من تفسيره الخاص للتضامن الإسلامي ونظريته الخاصة حول السياسية في الإسلام، والتي تطرق إليها من خلال تصوره للحكومة الإسلامية في مقال له

تحت عنوان "الخلافة أم جماعة المسلمين"[89] قال فيه: «إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع.

ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده -على فرقة واضطراب- ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي، وبقي رمزا ظاهريا تقديسا ليس من أوضاع الإسلام في شيء.

فيوم ألغى الأتراك الخلافة -ولسنا نبرر كل أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم، وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية والمتخوفة من شبح الإسلام.

علمت الدول الغربية المستعمرة فتنة المسلمين باسم خليفة، فأرادت أن تستغل ذلك مرات عديدة، أصيبت فيها كلها بالفشل، كفى غرورا وانخداعا.

إن الأمم الإسلامية اليوم -حتى المستعبدة منها- أصبحت لا تخدعها التهاويل، ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم (...) نعم ليس -والحمد لله- في الإسلام بعد محمد صلى الله عليه و آله وسلم شخص مقدس الذات، والقول تدعى له العصمة، ويعتبر قوله تنزيلا من حكيم حميد، ولكن لنا جماعة المسلمين، وهم أهل العلم والخبرة، الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية، ويصدرون عن تشاور ما فيه خير أنفسها بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل، الحكومات الإسلامية ولا غيرها.

لقد كنت كاتبت صاحب الفضيلة شيخ الأزهر الشريف بهذا، ولكنني لم أتلق منه جوابا، وعرفت السبب يوم بلغنا أن إخواننا الأزهريين هتفوا يوما بالخلافة لملك مصر "السابق"، وسيرى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر، أن خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوما ما -إن شاء الله- إلى هذا الرأي».

لقد كانت غاية عبد الحميد بن باديس الكبرى التجديد في معرفة قواعد الحكم الإسلامي بنظرة أكثر واقعية، وقد حدد أصول الولاية في الإسلام من خلال قاعدة جوهرية، هي خطبة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه والتي جاء فيها: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم، ألا إن أقواكم عندي الضعيف

حتى آخذ الحق له، و أضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم».

وقد قسم عبد الحميد بن باديس هذه الجواهر الثمينة في بناء الحكومة الإسلامية إلى ثلاثة عشرة جوهرة هي الأصول والقواعد المعتمدة[90] في النظام الإسلامي الشوري الذي شرحه ابن باديس شرحا رائعا.

هذه هي المنطلقات التي أحسب أن الأستاذ عبد الحميد بن باديس قد انطلق منها في تحليل منصب الخلافة الإسلامية في عصر السلطنة العثمانية، وأحسبه قد توافق في تصوره لمسألة الخلافة في كثير من النقاط مع الأستاذ الشيخ الأزهري علي عبد الرازق صاحب الكتاب المشهور في عصره "الإسلام وأصول الحكم"[91]، وهذا رغم وضوح الفكر السياسي الإسلامي عند ابن باديس وغموضه عند الشيخ علي عبد الرازق، إضافة إلى ملابسات العصر التي شوهت صورة الشيخ الأزهري وعمق الفكرة ونضجها لدى الإمام ابن باديس الجزائري، الذي يتبين لي من خلال آثاره ونظراته للولاية في الإسلام أنه: ذو تفكير أصيل قلما تميز به معاصروه من الإصلاحيين.

كان العثمانيون يعتبرون ماضيهم يتطابق مع ماضي الإسلام وهي ظاهرة عادية إجمالا، إلا أن الكماليين لم يكتفوا بإنجازات عسكرية ودبلوماسية لإزالة عار عام 1919م، فاعتقدوا أنه من الضروري إنشاء تركيا لا علاقة لها بالإمبراطورية العثمانية وبماضيها الإسلامي، وقد كان الأتراك عام 1931 م يقيمون خطا فاصلا مع ماضيهم الإسلامي، ويكتشفون لأنفسهم مجددا هوية آسيوية، وتبدو الكتابات المدرسية في عصر كمال أتاتورك بصورتها العلمانية المعادية للإسلام والمحرفة لأخباره والمعادية للعرب، والموسوعة المدرسية[92] لإصلاح التاريخ التركي لو وقعت بين يدي الإمام عبد الحميد بن باديس لكفته حتى يغير موقفه من "أعظم رجال الشرق" كما نعته وعلل تعليله بكثير من البلاغة التي لا يستحقها هذا الرجل الصنم "الذي قطع الجسور الممتدة بين الأمتين العربية والتركية، ولا تزال إلى اليوم أطروحات الكتابات التاريخية التركية معادية للعرب بارزة للعيان رغم مرور العقود الكثيرة على هذا الانقطاع الخطير الذي أصاب الأمة في العمق.

أما بقية الآراء والأفكار التي جاد بها يراع الإمام ابن باديس حول زعماء العرب ورجال الأزهر وحكومة مصر الطرقية فلن أعلق عليها لأن الرجل من الثائرين في عصره على الظلمة وأصحاب البدع وأحلافهم من الطرقيين

والقبوريين وهي ركن الزاوية التي تقوم عليها ثورة ا لإمام في الجزائر في الثلاثينيات.

وخلاصة القول: إن الإمام عبد الحميد بن باديس المسلم الثائر والرجل القرآني شخصية ملتزمة بخطها الفكري، وهو مصلح، صاحب نظرة مستقبلية تنبئ عن إخلاصه لدينه وعروبته، وجزائريته وانتمائه إلى أمة شريفة تعيش في عصره السقوط الحضاري، والغزو الفكري، والاستلاب الطرقي والتخلف الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وهو ذلك الرجل الذي مد الجسور ومتن الحبال التي ربطت بين جيل عصر الإصلاح والتنوير، وجيل النصر والتمكين ولكن بعد استقلال بلاده الجزائر كعبة المجاهدين قطعت الحبال ونسفت الجسور[93]. فهل نقدر في هذا الزمن الرديء أن ننصف الرجل، ونقرأ دوره العلمي في بناء هذه الأمة، أم علينا أن نسكت، سكوت الجبناء عبيد الدرهم والدينار، الذين ركنوا إلى الأرض، واستسلموا للعبودية، أين نحن من أشواق ابن باديس للحرية، وأين نحن من هذا الرجل الرسالي وقضايا العرب والمسلمين؟

لقد كان الإمام عبد الحميد بن باديس أمة تجلت في شخص الإمام فتحدث عن آلامها وآمالها وعبر عن مأساة فلسطين ونبه الأمة إلى الخطر الصهيوني المتربص بالأقصى، وناضل من أجل التضامن الإسلامي ووحدة العرب، ونافح بقلمه عن القضايا العادلة في العالم، ورد على تخرصات المستشرقين وغلاة المستوطنين الاستعماريين المتعصبين فهل أنصفنا الرجل الذي التزم بالآية القرآنية: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [سورة الرعد/ الآية 11].

فرحمة ا لله عليك أيها الإمام في الخالدين، واجتباك المولى سبحانه وتعالى إلى جانبه مع الصالحين.

الإحالات

(1) أرسل الداي شعبان رسالة إلى لويس الرابع عشر، مؤرخة في الفاتح من سبتمبر 1694م، جاء فيها: «إن السلطان العثماني، يعتمد في الحفاظ على إمبراطوريته، على أيالة الجزائر وأسطولها البحري».انظر:

Belhamissi M :Marine et Marins d'ALGER (1518-1830) tomeII (Face à l'Europe) B.N. à Alger, 1996: pp. 13-14.

(2) بسام (العسلي)، الأمير خالد الهاشمي الجزائري (انطلاقة الاستعمار من الجزائر إلى العالم الإسلامي، ص.15) (سلسلة جهاد شعب الجزائر)، دار النفائس بيروت لبنان: 1984.

(3) عبد الكريم (بو الصفصاف)، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى، 1931-1945 (دراسة تاريخية وإيديولوجية مقارنة)، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1996: ص.168 وما بعدها.

(4) مالك (بن نبي) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر (دت) ص16 / مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، الطبعة الخامسة، دار الفكر دمشق 1986 ص47/ مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر دمشق (طبعة مصورة)، 1993، ص25 وما بعدها.

(5) د/ محمد عبد الباقي (الهرماسي)، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان: 1987م: ص.642.

د/ أبو القاسم (سعد الله)، مدارس الثقافة العربية في المغرب العربي، 1830-1954. دراسة مركزة على الجزائر (أفكار جامحة)، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986، ص89 وما بعدها؛ د/ يوسف مناصرية، الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحزبين العالمتين (1919-1939)، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1988م: ص35.

BURHAN GHALIOUN, Le Malaise Arabe (Etat contre Nation) collection SAD, ENAG .ALGER: 1991 p.16.

(6) محمد (المبارك)، مقدمة وجهة العالم الإسلامي لمالك بن نبي ص9-10.

(7) الإمام ابن باديس شخصية محورية في الحركة الإصلاحية، وأحد الرواد الكبار في نهضة

الجزائر الحديثة، ومع هذا فإنه لم يحظ بدراسات وافية تنفي عنه غبار الوهم، الذي شوه صورته النظرة (بفعل فاعل)، ومن الدراسات المؤسسة للكتابة حول هذا الموضوع، كتب الأستاذ: علي مراد، من جامعة السوربون الجديدة، ((ابن باديس مفسر القرآن)) و((الحركة الإصلاحية الجزائرية))، انظر:

Luc Willy Deheuvels, Islam et pensée contemporaine en Algérie éditions du CNRS PARIS 1994; A.O.M. 8H 61. Aix - en - Provence - deux Tomes, Tome I-6 Brochures concernants (La vie politique, sociale, économique culturel de l'Algérie), Tome II les partis politiques et association des Oulémas.

أ/ محمد الأمين (بلغيث)، الصراع الفكري في الجزائر المستقلة، من خلال مجلة الأصالة، (1971-1981)، ملتقى مولود قاسم، الأوراس باتنة أفريل 1996م، ص:3.

مازن صالح (مطبقاني)، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1939 رسالة ماجستير جامعة الملك عبد العزيز، قسم التاريخ العربية السعودية 1985.

(8) خير الدين التونسي (1822-1889) شخصية تونسية، تنتمي إلى النخبة العثمانية التي تبنت الإصلاحات الإدارية والسياسية والعسكرية على النمط الأوروبي والمعروف أن التجارب النهضوية والتنموية التي تبنتها النخبة السياسية في القرن 19م في مصر: محمد علي باشا، وفي تونس عهد أحمد باي، قد فشلت، فشلا ذريعا، وهذا يعود إلى تقليد الغرب، وعدم فهم الأزمة الحقيقية التي هزت كيان الإنسان المسلم في عصرهم، وحول هذه الإشكالية راجع:

أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، لخير الدين التونسي، تحقيق: منصف الشنوف، الدار التونسية للنشر، تونس 1972 (مقدمة الناشر).

ساطع (الحصري)، الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي (الأنتلجنسيا في المغرب العربي) – مجموعة أعمال بإشراف د/ عبد القادر جغلول، دار الحداثة بيروت 1984م ص.ص85، 103، سمير (أمين)، الأمة العربية، موفم للنشر – الجزائر، 1990 ص52 وما بعدها.

(9) فهمي (جدعان) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1981م ص387.

(10) فادي (إسماعيل)، الخطاب العربي المعاصر، (قراءة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة) (1978-1987)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن - سلسلة الرسائل الجامعية رقم 3 - أمريكا 1981م، ص95.

(11) انظر: Djilali (SARI), Le désastre démographique, SNED ALGER 1982.

(12) د/ أبو القاسم (سعد الله)، الحركة الوطنية الجزائرية، (1830- 1900)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992م، ص79.

محمد الطيب (العلوي)، مظاهر المقاومة الجزائرية (1830- 1954) منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص75 وما بعدها.

(13) محمد الخضر (حسين)، الدعوة إلى الإصلاح، المطبعة السلفية القاهرة 1346هـ ص36.

BARAKA AND BUREAUCRACY, (Algerian muslim judges and the colonial state (1854-1892) by ALLAN CHRESTELOW p.h.d (History) University of Michigan- 1977 (456 p), pp.1, 333, 334, 340, 348).

(14) يمكن معرفة أوضاع التعليم وسياسة فرنسا التعليمية من خلال الوثائق الآتية:

A.O.M. 10 H 61. Aix - en - Provence. Mémoire sur l'enseignement des indigènes en Algérie. Rapport de 13 pages, A.O.M. 14 H 41. Aix- en - Provence (La formation des Algériens à l'université d'El Azhar, lettre du 2/12/1916 .A.O.M. 10 H 63 . Aix - en - Provence. (copie du rapport de m. de France, ministre plénipotentiaire, chargé de l'Agence et Consul général de France à M. Briand, président du conseil, ministre des affaires étrangères, le Caire 15 -09-1916.

BENDRISSOU (Salah), Institut «AL HAYAT» 1925-1962 (Un exemple d'école réformiste Ibadite au M'zab, Point de repère sur le projet de mémoire de (D.E.A), PARIS (50 pages).

د/ تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس - فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الطبعة الثانية الجزائر.

د/ عبد الله (حمادي)، الحركة الطلابية الجزائرية (1871 - 1962)، مشارب ثقافية وإيديولوجية، الطبعة الثانية، منشورات المتحف الوطني للمجاهد الجزائر، 1995: ص10 وما بعدها.

د/ عمار (هلال) ا لتعليم الرسمي في الجزائر خلال العهد الاستعماري الفرنسي 1850- 1962 (أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1995: ص.ص 104-146).

د/ أبو القاسم (سعد الله)، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930- الجزء الثاني، دار

الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الرابعة 1992؛ ص62 وما بعدها.

محمد الأمين (بلغيث)، الطلبة الجزائريون بجامع الأزهر وعيون المخابرات الفرنسية بين الحربين من خلال وثائق جديدة (مجلة الموافقات) المعهد الوطني العالي لأصول الدين، العدد الرابع الجزائر جوان 1995. ص.ص 364-378.

GUY (Pervillé), Les étudiants Algériens de l'université Française- 1880-1962 populisme et Nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans Algériens de formation française préface de Charles Robert Ageron édition du (CNRS) PARIS 1984 p75.

(15) حمادي، الحركة الطلابية الجزائرية، ص10.

(16) عمار أوزقان زعيم ا لحزب الشيوعي الجزائري في مرحلة حساسة من تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، فضح أساليب فرنسا وعملائها في كتابه: الجهاد الأفضل.

(17) انظر حول سياسة فرنسا التبشيرية بالجزائر الوثائق الآتية:

- Aperçu sur L'Islam Moderne, évolution de nos territoires sous mandat de levant et de nos possessions musulmanes de l'Afrique du Nord depuis 1939. (Très secret), Etat Major Avril 1944.
- ALY EL HAMMAMY, Idris (Roman) préface en langue Arabe de l'émir Abdelkerim préface en langue Française du: CH. Bouamran, SNED Alger 1976.
- CHARNAY (Jean Paul), La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^{eme} siècle. P.U.F .PARIS 1991, PP. 207 - 251.
- CHARNY, (J.P). Sociologie religieuse de l'Islam, Hachette. PARIS 1994.

(18) جلال (العالم)، قادة الغرب يقولون: دمروا الإسلام، أبيدوا أهله: ص33.

(19) أبو الحسن (الندوي)، (بين الصورة والحقيقة) مقالة ضمن كتاب: إلى الإسلام من جديد، طبعة القاهرة -نقلا عن د/عبد الحليم عويس، الحضارة الإسلامية بين أسباب الجمود وعوامل النهضة (كتاب الأصالة)، محاضرات الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي، تمنغست 06/07 شوال 1399هـ/ 30 أغسطس – 08 سبتمبر 1979 م – الجزء الثاني، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر 1995 ص264.

(20) لقد عبر الشيخ عبد الحليم بن سماية يوم 25 جويلية 1911م عن رفضه التام لقانون التجنيد الإجباري للجزائريين، والذي كان قد طرح قبل هذا التاريخ (أي عام 1907) ثم تطورت الظروف لغير صالح الجزائريين، فكانت النخبة الجزائرية المتفرنجة قد عبرت عن مساندتها للمبدأ ولكن معظم شرائح المجتمع قد عبرت عن مواقفها المختلفة بالتمرد أو الثورة أو الالتحاق بالجبال أو

الهجرة إلى المغرب أو المشرق: راجع هلال، ثورة الأوراس (أبحاث ودراسات) المرجع السابق: ص179، عبد السلام (بوشارب)، تبسة: معالم ومآثر، الطبعة الأولى، مطبوعات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1996م، ص26، حمادي الحركة الطلابية الجزائرية، ص22 وما بعدها.

(21) من المصطلحات التاريخية الشائعة في العصر الاستعماري، في مجال البحث، نجد ما يعرف في التاريخ: "الأشراف أو الشرفاء والمرابطين" أو أصحاب العمائم، وهذه العائلات المرابطية انحرفت عن رسالتها التاريخية كنخبة في المجتمع الجزائري، وعملت في ركاب الاستعمار، ومن الشخصيات الثقافية التي كان لها المجال الواسع لمعالجة هذه الظاهرة بصورة مميزة، الشيخ صالح بن مهنا القسنطيني، أحد رواد الحركة الإصلاحية الجزائرية، حيث فند هذا الشرف المزيف الذي تدعيه كثير من الشخصيات والقبائل الجزائرية، كما كان رائدا من رواد نقد المرابطين وانحرافهم العقدي والسلوكي، حيث أصبح هؤلاء منذ العقد الثاني، من القرن العشرين مطية للاستعمار، وساهموا بفعالية في تنويم وتثبيط روح التمرد عند الجزائريين – راجع: بن نبي: شروط النهضة: ص26. د/ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية: (1900–1930)، الجزء الثاني، ص403، وما بعدها.

د/ هلال، ثورة الأوراس 1916: ص171. د/ بو الصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص199. أ/ سليمان (الصيد) المحامي: صالح بن مهنا القسنطيني، الطبعة الأولى، دار البعث، قسنطينة الجزائر 1982.

(22) يحمل شكيب (أرسلان) حملة قاسية على أدعياء الدين وعلى المنتسبين زورا إلى علماء المسلمين، وعلى فريق من المعممين هم "عمائم مكورة وطيالس محررة مجررة أو رقاب غليظة، وبطون عظيمة" ولكنهم لا يحفظون حرمة الدين والوطن، بل اتخذوا الدين مصيدة للدنيا، وتزلفوا إلى أهل الجاه السياسي والجاه المادي فهم "باعة ضمائر، رواد سفاسف، وطلاب وظائف" وشكيب أرسلان شخصية لعبت دورا في الحركة الوطنية والإصلاحية لما له من علاقات متعددة مع زعامات جزائرية كبيرة، كتوفيق المدني والفضيل الورتلاني، والبشير الإبراهيمي ومصالي الحاج، بل يذهب الدكتور سعد الله أبعد من هذا، فيعتقد أن أرسلان أكبر من هذا، بل كان له الدور الفعال في تقريب وجهة نظر العلماء ومع

رجال الحركة الوطنية، وهذا فشخصية أرسلان في حاجة إلى من ينفض عنها الغبار ويوضح هذه العلاقة القائمة مدعمة بالوثيقة والدراسة الجادة: انظر: د/ أحمد (الشرباصي)، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، دار الجيل بيروت 1978، ص191، د/ سعد الله، الأمير شكيب أرسلان والجزائر (مجلة عالم السياسة)، العدد الثالث الجزائر 1992، ص66. أ/ محمد الأمين (بلغيث)، الطلبة الجزائريون بجامع الأزهر: ص375؛ بوشارب، تبسة، ص25. أحمد توفيق (المدني)، حياة كفاح (مذكرات) القسم الثاني – في الجزائر – 1925–1954، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1977م، ص232 وما بعدها، شكيب (أرسلان) لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ مراجعة حسن تميم، منشورات مكتبة الحياة بيروت 1975، ص75.

(23) حول شرفاء وزان بالمغرب الأقصى وعلاقاتهم بالطيبية في قسنطينة والغرب الجزائري انظر:

- A.O.M. 30H11 .Aix - en - Provence (au sujet de la subvention des Chorfa d'Ouzan. 6pages - voir (documents d'archives).
- Au sujet du Moqaddam des Taibia à Constantine Tanger - le :07 janvier 1895.
- G.G N°37 -Cabinet - Affaires Indigènes, voir notamment: A.O. M. 30H 9

(24) تنتمي عائلة ابن ناصر أو أولاد ناصر إلى العالم الصالح، سيدي ناجي بن سيدي امبارك، وهذا الجد الأعلى للعائلة، شخصية فاضلة تعود خدورها وأصولها إلى موطنها الأول بتونس، وبعد ذلك اختار سيدي امبارك طريق الهجرة إلى تلمسان في نهاية القرن السادس عشر الميلادي، واعترضت طريقه بعض قبائل الطوارق في رحلة له إلى غرب إفريقيا، فعاد إلى الجنوب الشرقي الجزائري، عن طريق مدينة وارجلان، ونجا من الموت بأعجوبة، ثم مرّ بالوادي، ومنه إلى جنوب الأوراس، حيث معاقل أولاد نابل (NABEUL)، وفتيسة، واستقر به المقام بمنطقة تقابل جبال تابردقة في عام 1011هـ/ 1602م، وهناك أسس مدينة "خنقة سيدي ناجي" كذكرى طيبة لجده سيدي ناجي، وبعد مرحلة تاريخية قرر أولاده وأحفاده محمد والطيب بن أحمد بن امبارك وغيرهم الانضمام إلى الطريقة الناصرية وهذا في تمام القرن 17م، وهي طريقة الولي الشهير أحمد بن يوسف الملياني وفي كتب التاريخ التي عدت إليها ترجع نسب أولاد ناصر بالخنقة إلى الخليفة الأموي عبد الرحمان الناصر

(ق4هـ)، ونصوص أخرى، ترجع نسب هذه العائلة إلى الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه. وأكبر أولاد ناصر، القائد سي محمد الأزهر بن ناصر المعروف بالقائد الأزهر حول حياته وتعامله، وتعامل أسلافه منذ عهد الدوق دومال – مع فرنسا ومحاربتهم لخلفاء الأمير عبد القادر إلى غاية أفريل 1917م، عصر ابن باديس انظر:

- Marthe, et Edmond Gouvain, Ketab A Ayane, El Marharibe, Imprimerie orientale, Fontaine·Frère- Alger, 1920, p.p. 50 - 51 - 52 - 53 - 54.

(25) يقول فيه المؤرخان قوفان ومارث: " **Le kaid Lazhar est un esprit cultivé, ami de la France, qu'il aime avec dévouement et (...) il est une impeccable prolité apanage de la famille BENNACER...**
Rapport du mois d'Avril 1917 (Taberdga et Khangat sidi Nadji (Aurés) Avril 1917, document page 54.

(26) ينعت هؤلاء العملاء في الاصطلاح الفرنسي بـ "خدام فرنسا الأوفياء":

«Loyaux serviteurs de la France»

انظر: حمادي، الحركة الطلابية الجزائرية: ص.ص 30–31–32.

(27) صلاح الدين (الجورشي)، ابن باديس (تجربة في الإصلاح)، الطبعة الأولى دار الراية– تونس 1978 ص5.

(28) عبد الحميد (بن باديس) دعوة وبيان إلى عموم الشعب المسلم الجزائري الكريم، 5 جمادى الثانية 1356هـ، (آثار الإمام عبد الحميد بن باديس) الجزء السادس، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الشؤون الدينية الجزائر 1415 هـ/ 1994م، ص173.

(29) لقد أدرك الإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس دور العمل التربوي لإنقاذ الجزائري المسلم من تخلفه، وانسلاخه من إنسانيته، بفعل العمل الاستعماري والفعل الطرقي البائس وضلال النخبة الفرنكفونية (رمز شجرة الزقوم)، فأعاد قراءة خطوات التغيير من خلال منهج الأنبياء والمرسلين، وعلى صراط مصابيح الهدى، انطلق الإمام باسم الله لرسم الطريق الطويل لإنقاذ الجزائر من البؤس والتهميش، للمؤانسة انظر:

أبو جرة (سلطاني)، خطوات في العمل الإسلامي كما رسمها ابن باديس، الطبعة الأولى دار البعث قسنطينة الجزائر 1982 م، أبو جرة (سلطاني) أيضا، السلوك المثالي في منهج الحركة الإسلامية (مجلة التضامن) العدد الثاني، السنة الأولى، الجزائر 1412 هـ –1992م، ص64.

MERAD (A), Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, Paris, La Haye Mouton, 1967.

د/ أبو القاسم (سعد الله)، الحركة الوطنية الجزائرية، 1930–1945 – الجزء الثالث دار

الغرب الإسلامي بيروت 1992م، ص83 وما بعدها.

الأستاذ الكبير سيد قطب، كفاح مرير، البصائر العدد 214، السنة الخامسة مذكرات الشيخ محمد خير الدين الجزء الأول، مطبعة دحلب الجزائر 1985 ص.401. الجورشي، تجربة في الإصلاح، ص21.

- Ali El HAMMAMI, Abdel Hamid Ben badis in (Ali El Hammami et la Montée du nationalisme Algérien). par Amar Belkhodja, éditions DAHLAB - ALGER, 1991, P. 192- 201.

(30) د/ عمار (الطالبي)، مدخل إلى آثار ابن باديس (ابن باديس حياته وآثاره) الجزء الأول، الطبعة الأولى دار مكتبة الشركة الجزائرية، دار اليقظة العربية الجزائر، بيروت 1968 ص79.

(31) ابن باديس حياته وآثاره، 79/1. (القرآن شفاء ورحمة: 327/1 وما بعدها).

(32) إن موضوع سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، من الموضوعات الجديرة بالبحث في خزائن الأرشيف الفرنسي، وعلى الرغم من المحاولات المتوفرة، فإنها لا تجيب على كل الأسئلة المطروحة حول أسلوب المسخ الحضاري الرهيب الذي قامت به أقلام ومعاول الهدم الفرنسي منذ اليوم الأول الذي وطأت فيه أقدام مغول القرن (فرنسا الاستدمارية) بلاد الجزائر المقدسة أرض الرباط والشهادة كما وصفها المرحوم الداي شعبان للتوسع انظر:

نور الدين (غولي)، التعليم العربي في الجزائر ما بين 1830–1900، مذكرة السنة التمهيدية للماجستير – إشراف د/ جمال قنان، معهد التاريخ جامعة الجزائر 1985م، ولنفس الباحث (غولي) سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر 1870–1904 – مذكرة السنة الأولى ماجستير في التاريخ الحديث بإشراف د/جمال قنان، معهد التاريخ الجزائر 1986.

د/ أبو القاسم (سعد الله)، الحركة الوطنية الجزائرية 1830–1900 الجزء الأول: ص89 وما بعدها.

سعد الله، الاتجاهات الفكرية والثقافية للحركة الوطنية (أفكار جامحة)، ص.ص32، 33.

HENRI MASSET, Les études Arabes en Algérie (1830 -1930) Revue Africaine N° 356 - 357 Alger 1933.
DEHEUVELS, Islam et pensée contemporaine en Algérie, op. cit. P37.
DJEGHLOUL (A), M'hamed ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens (1886 - 1925, in huit études sur l'Algérie, P.33. PERVILLE (Guy), Les étudiants Algériens, P. 25.

(33) الجورشي، تجربة في الإصلاح، ص7.

(34) د/ محمود (قاسم) الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف مصر 1979م، ص23.

(35) محمد البشير (الإبراهيمي)، خلاصة تاريخ حياتي، (مجلة الموافقات) العدد الرابع ص389 وما بعدها، سعد الله، مدارس الثقافة العربية، ص95.

(36) د/ قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص.29.

(37) الإبراهيمي، حياتي، ص.389.

(38) سئل الإمام ابن باديس يوما، لم لا تؤلف الكتب العلمية والأدبية والاجتماعية؟! فكان جوابه هم جواب المؤمن الذي يرى بنور الله، ويستشرف المستقبل من خلال ممارسة الجهاد الأكبر، فأجاب: «أنا الآن مشغول بتأليف الرجال» راجع: محمد الطاهر (فضلاء)، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس، الطبعة الأولى، دار البعث قسنطينة الجزائر 1968، ص.20، وحول نفس الفكرة يقول مالك بن نبي: «... فمأساة الجزائر مثلا حتى سنة 1918م لم تكن إلا رواية صامتة، أو أثرا من الآثار التاريخية، وضع في متحف، أي في صدور قوم صامتين يعلمون السر الخفي للمأساة، حتى أرقت ضمائرهم، واحتوته أيضا ملفات الحكومة التي كانت تعلم من أمرها ما تعلم حتى ظهرت الفكرة الإصلاحية حوالي سنة 1925م، تحركت المشكلة الجزائرية، وقد أوتيت لسانا ينطق، وفكرة تنير لها الطريق» مالك بن نبي: شروط النهضة، ص.ص 24، 25.

(39) يقول الإبراهيمي: «كان من نتائج الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين ابن باديس، منذ اجتماعنا في المدينة المنورة: أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح: من استعمارين مشتركين يمتصان دمه، ويتعرقان لحمه، ويفسدان عليه دينه ودنياه، استعمار مادي، هو الاستعمار الفرنسي، يعتمد على الحديد والنار، واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرة في الشعب، والمتغلغلون في جميع أوساطه، المتاجرون باسم الدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية (...) ومظهرهما معا تجهيل الأمة لئلا تفيق بالعلم فتسعى إلى الانفلات، وتفقيرها لئلا تستعين بالمال على الثورة، انظر: الإبراهيمي: حياتي: ص.391.

AMAR BELKHODJA (ALI EL HAMMAMI et la Montée du nationalisme) P 219.

(40) مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة) مقدمة الشيخ محمود محمد شاكر، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى 1991. ص14.

(41) مالك بن نبي: في مهب المعركة: ص85.

(42) الأستاذ محمد النخلي القيرواني، من الأساتذة الكبار بالزيتونة الذين يجلهم الإمام عبد الحميد بن باديس، وقد حفظ له هذا المقام فقال فيه: «وأذكر للثاني (بعد حديثه عن أستاذه الأول حمدان لونيسي دفين المدينة المنورة) كلمة لا تقل أثرها في ناحيتي العلمية عن أثر تلك الوصية في ناحيتي العلمية، وذلك إني كنت متبرما بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية، واصطلاحاتهم المذهبية في كلام ا لله... فذاكرت يوما الشيخ النخلي، فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه ا لأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط، ويبقى الصحيح وتستريح (...) فوا لله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد لي بها» انظر: ابن باديس حياته وآثاره: 78/1، محمد صالح (الجابري) النشاط ا لعلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، الطبعة الأولى، الدار العربية للكتاب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981 ص75.

(43) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص57.

(44) حول الملابسات والظروف التي نشأت فيها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين راجع: الإبراهيمي: حياتي: ص389، المدني (أحمد توفيق)، المذكرات 172/2، محمد خير الدين، المذكرات 15/1، بو الصفصاف، جمعية العلماء، ص99، د/ سعد ا لله، الحركة الوطنية 1930-1940 - الجزء الثالث: ص81 وما بعدها. د/ سعد ا لله، رأي في دور جمعية العلماء (أفكار جامحة)، ص.ص 54/47.

A.O.M 8H 61. Aix (Tome II) Les Partis polique et l'association des Oulémas.

د/ أسعد (السحمراني)، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، الطبعة الأولى/ دار النفائس بيروت، 1984م، ص.58 وما بعدها.

د/ قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس: ص22 وما بعدها.

د/ عبد اللطيف (عبادة)، سوسيولوجية الثورة وفلسفتها في الفكر الجزائري المعاصر (مجلة المستقبل العربي). العدد 117، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت: 11/1988م، ص.5.

(46) رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص.ص 173–174.

(47) لمعرفة مدارس جمعية العلماء ونواديها الكثيرة، وتاريخ صحافتها المباركة راجع: د/ تركي رابح الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص349 وما بعدها، د/ الطالبي، ابن باديس حياته، وآثاره 114/1.

– الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء السادس، الصحافة في الجزائر بين الحزبين (1920–1940)، الطبعة ا لثانية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص110.

- MERAD (A), Le réformisme musulman en Algérie P.138, CHRESTELOW (Allan), Culture and politics of Islamic reformisme in Algeria (Middle-East). Vol 23 jul 1987 N° 255 - 273.

(48) جمال الدين الأفغاني الحسيني، رائد الثورة الإسلامية الشاملة على استبداد حكام المسلمين وعلى الغرب الصليبي، توفي رحمه ا لله يوم 9 مارس 1897م، وفي شهر مارس الماضي مرت الذكرى المئوية الأولى لوفاته (1897–1997م)، ومن الملفت للانتباه أن يجتمع أكثر من باحث ومفكر جزائري في التنويه بشخصية هذا الثائر الإسلامي الكبير الذي تعرض لحملات تشويه منكرة لدوره ومسيرته من أدعياء الإسلام أكبر مما تعرضت له أقلام خصومه الطبيعيين وخصوم القيادات الراشدة في العالم الإسلامي.

فأول من نبه إلى عظمة شخصية الأفغاني الكاتب الجزائري علي الحمامي (1902–1949م) فقال عنه مالك بن نبي: «فقد تحدث الكاتب الجزائري (علي الحمامي المقيم في مصر)، (زمن تأليفه للكتاب) عن السيد جمال الدين الأفغاني في كتاب له عن سيرته فقال: لسوف تذكر البلاد الإسلامية جميعا اسم جمال الدين كما تذكر بلاد اليونان اسم (هوميروس) بين الخالدين من أبنائها».

ومن الجزائريين أيضا الذين نوهوا بدور جمال الدين في الحركة الإصلاحية الأستاذ مالك بن نبي في نصوص متناثرة تدل على وعي برسالة هذا العالم والمفكر الكبير، أما الشخصية الثالثة الذي نوهت بدور الأفغاني فهو المناضل والكاتب محمد قنانش (الظريف التلمساني) وأهم شخصية جزائرية، عرفت بجمال الدين في مرحلة الاستقلال، المرحوم مولود قاسم والدكتور أبو القاسم سعد ا لله انظر: مالك بن نبي، وجهة ا لعالم الإسلامي، ص 52. محمد قنانش: المواقف السياسية بين الإصلاح والوطنية (في فجر النهضة الحديثة)

المكتبة الشعبية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، مولود قاسم، محاضرة حول السيد جمال الدين الأفغاني (رمز كفاح أمة) جمع ونشر د/ أحمد بن نعمان، دار الأمة الجزائر 1993، ص.ص106،117.

د/ سعد الله: الاتجاهات الفكرية والثقافية للحركة الوطنية، ص33.

Aly El HAMMAMY. IDRIS (roman) P.251.

مالك بن نبي، شروط النهضة: ص26. دار السحمراني، مالك بن نبي: ص114.

عبد الغني (بوصنوبرة)، علي الحمامي (1902-1949)، من أرشيف الحركة الوطنية الجزائرية (جريدة الخبر الجزائرية) يوم الإثنين 03 شوال 1417 هـ: ص19.

د/ وجيه (كوثراني)، رشيد رضا فقيه يبحث عن الدولة والإصلاح في إطار الإسلام (مجلة الباحث العربي) بيروت 1981م: ص18 وما بعدها.

(50) مالك بن نبي، شروط النهضة: ص114.

(51) محمد السعيد (الزاهري)، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، الطبعة الثانية دار الكتب الجزائر ص108.

(52) عبد الحميد بن باديس، دعوة وبيان إلى عموم الشعب المسلم الكريم، (البصائر) يوم 05 جمادى الثانية 1356هـ، السنة الثانية العدد 72، 12 جمادى الثانية 1356 هـ—20 أوت 1937م (آثار الإمام عبد الحميد بن باديس) الجزء الخامس الطبعة الأولى منشورات وزارة الشؤون الدينية الجزائر، 1412 هـ/1991م، ص339.

(53) محمد قنانش المواقف السياسية: ص29.

(54) نفسه: ص30.

(55) وقع اختلاف بين المؤرخين حول مصطلح المرابطين اختلافا كبيرا، لضبط المصطلح ضمن دائرة تاريخ الأفكار في المنظومة الثقافية للغرب الإسلامي راجع: محمد الأمين (بلغيث)، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين (رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي) رسالة مرقونة (440 صفحة)، وانظر حول المرابطين أصحاب الزوايا وبداية انحرافهم منذ عصر المازوني، (أبو زكريا يحي المازوني)، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، السفر الثاني مخطوط المكتبة الوطنية الجزائرية رقم: 1336 ورقة 132/ ظهر.

(56) الإبراهيمي، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الطبعة الثانية الجزائر 1982: ص54.

آثار ابن باديس 368/4 وما بعدها.بو الصفصاف: جمعية العلماء: ص214.

(57) بو الصفصاف: جمعية العلماء: ص208.

(58) عبد العزيز (الثعالبي)، روح التحرر في القرآن، نقله من الفرنسية حمادي الساحلي راجعه ووضع حواشيه، محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1985م، ص.83.

(59) محمد قنانش، المواقف السياسية: ص:31.

(60) انظر: Lahouari (ADDI) , L'impasse du populisme, (L'Algérie collectivité politique et état en construction) E.N.A.L. Alger 1990, P. 35.

عبد الحميد بن باديس/ "بمخالطة المتمدنين، تترقى في المدنية"، الشهاب العدد16، 12 شعبان 1344 هـ/ 25 فبراير 1926م، (آثار الإمام عبد الحميد بن باديس) الجزء الخامس: ص429 وما بعدها، (يقول علي الحمامي أن مشروع عبد الحميد بن باديس قد حقق (الحركية الاجتماعية، والتاريخ الوطني الجزائر، والجوانب التربوية أي تعليم الشعب راجع):

BELKHODJA, Ali ELHAMMAMI P.215

(61) عبد الحميد بن باديس، حقوق الأمة الجزائرية التي تطلبها من الأمة الفرنسوية (آثار الإمام عبد الحميد بن باديس) الجزء الخامس، ص311 وما بعدها.

(62) أبو عبد ا لله (الكتاني)، نصيحة أهل الإسلام (تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية وعوامل نهوضها) تحقيق، إدريس الكتاني، مكتبة بدر الرباط 1989، ص19 وما بعدها.

(63) حمادي، الحركة الطلابية الجزائرية: ص14.

(64) خوالدية (صالح بن عمار) 1879-1906م، من رواد ا لنخبة المستنيرة التي فضحت أساليب الصليبية في المشرق والمغرب وهو بحق يمثل بداية ظهور النخبة الجزائرية المتعلمة الواعية بشخصيتها العربية الإسلامية، انظر عن حياته وآثاره: د/ هلال، مساهمة الخالدي صالح بن عمار في التعريف بالقضية الجزائرية مغاربيا عربيا وإسلاميا فيما بين سنتي (1903-1906) (أبحاث ودراسات): مصطفى (حداد): خوالدية صالح بن عمر أو قضية الانتلجنسيا الجزائرية في بداية القرن الحالي (محاضرة) نشرت في دورية د/ عبد الجليل التميمي التونسي، العدد:61، 62 جويلية تونس 1991م.

STORA et DAOUD, Ferhat ABBAS. Op. cit: P43.

(65) المحمد (بن رحال) (1857-1928) شخصية مسكونة بهموم الجزائريين خلال المرحلة

الاستعمارية البغيضة، اهتم اهتماما كبيرا بتمدرس الجزائريين وهو الذي اقترح ما يعرف (بالمدرسة الكوخ l'école Gourbi) حتى تسعف الجزائريين في تعلمهم واستنارتهم ولكن سياسة فرنسا معروفة هي سياسة إبادة وتجهيل. انظر:

DJEGHLOUL (A). M'hamed Ben RAHAL et la question de l'instruction des Algériens (1886-1925) op.cit. p.p. (33-74)
AGERON (Charles Robert), Si M'hamed BEN RAHAL (1856-1928) ou le destin d'un Algérien double culture (conférence), Stuttgart 1987.

عبد الرحمن (الجيلالي)، تاريخ الجزائر العام، الجزء الرابع، الطبعة الرابعة دار الثقافة بيروت لبنان 1980 ص.ص.463–466.

(66) حول شخصية الأمير خالد: راجع: د/ مناصريه. الاتجاه الثوري: ص.ص45–69. د/ سعد الله، مدارس الثقافة العربية: ص.ص90–91.

(67) فرحات عباس شخصية فاعلة في تاريخ الجزائر الحديث، وقد مثل النخبة المراهنة على ثقافتها الفرنسية إلى أن غيرته رياح التجديد والثورة الجديدة التي عرفتها الجزائر بعد الحرب العالمية الثانية وقد ردّ ابن باديس ردا صريحا لدحض أطروحته الاندماجية، كما رد علي مواقفه من الشخصية التاريخية للأمة الجزائرية ويمكن اعتبار سنة 1943م سنة ميلاد جديدة لشخصية فرحات عباس بعد ظهور حزب البيان ولمعرفة منحنيات هذه الشخصية الكبيرة راجع:

BENJAMIN (STORA) - ZAKYA DAOUD, Ferhat Abbas op. cit: p. 23
Rédha (MALEK), L'Algérie à EVIAN, éditions DAHLAB. Alger 1995. pp. 285 - 287.
Abdelkerim (MEZIANI), Le Président Ferhat Abbas et le manifeste du peuple Algérien (Mémoire) journal El Watan N°1897 du jeudi 13 février 1997. pp. 12 - 13.

للإشارة إن أحدث دراسة عالجت تطور شخصية فرحات عباس يمكن مراجعتها من خلال: د/ العربي الزبيري – الحركة الوطنية في مرحلة النضج (1942–1954). (مجلة الرؤية) المركز الوطني للدراسات والأبحاث الجزائر 1994، العدد الأول ص.ص 130–173.

BELKHODJA (A) Ali EL HAMMAMI, p.113 et suite. d'après le discours de Ferhat Abbas, secrétaire de l'U.D.M.A, p. 113-117.

(68) فضلاء، قال الشيخ الرئيس: ص6 (الغلاف الداخلي).

(69) لقد نظر جيل (النصر والتمكين) بعد استقلال الجزائر إلى عبد الحميد بن باديس نظرة قاصرة شوهت المسيرة العظيمة التي

بدأها وعبدت للجزائر طريقا واضحا. فحوّل الصورة المتباينة لجيل الاستقلال انظر:

حميد (مزيان)، ذكرى عبد الحميد ابن باديس (1889-1940)، الدروس التي لم تفهم (جريدة الحرية) السنة الثانية، العدد 67 من 25 إلى 25 أفريل الجزائر 1996 ص16.

أ/بلغيث، الطلبة الجزائريون بجامع الأزهر، ص 374، الهامش رقم 10.

د/ الزبيري، الحركة الوطنية في مرحلة النضج، ص 130 وما بعدها.

(70) انظر: Aperçu sur l'Islam Moderne p6

(71) عبد الحميد بن باديس، هل آن أوان اليأس من فرنسا (فضلاء- قال الشيخ الرئيس)، المرجع السابق: ص153 آثار الإمام عبد الحميد بن باديس الجزء الخامس، ص337 وما بعدها.

(72) انظر:

M. LACHREF, L'Algérie nation et société, SNED 1974. pp.196 -285.
STORA - ZAKYA DAOUD, FARHAT ABBAS, op.cit, p. 37.

(73) الزاهري، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير: ص60 وما بعدها.

(74) عبد الحميد بن باديس، كتاب امرأتنا للشيخ الطاهر الحداد، 06 رجب 1349هـ/ ديسمبر 1930م (ابن باديس حياته وآثاره): 475/3.

وحول مسألة الحجاب والمؤامرة الاستعمارية راجع: د/ عبادة، سوسيولوجية الثورة: ص8 وما بعدها، الزاهري، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير: ص62 كالشهيد أحمد رضا حوحو، غادة أم القرى، الطبعة الثانية تقديم أحمد منور، ومقدمة بقلم الأستاذ أحمد بوشناق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1988 (راجع الإهداء) ومقدمة بوشناق.

(75) مجدي عبد المجيد (الصافوري)، سقوط الدولة العثمانية وأثره على الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الصحوة للنشر القاهرة 1990، ص140 وما بعدها.

أحمد (الشقيري) صفحات من القضية العربية، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979، ص81.

(76) لقد انخدع أحمد شوقي، كما انخدع الشيخ رشيد رضا صاحب [المنار] بحكومة الاتحاد والترقي، وبعد أن كشف الواقع السياسي حقيقة هذه النخبة العلمانية المتفرنجة التي كانت محاضن الغرب قد دفعت بها إلى الخلافة ودولة الإسلام لتقويض أركانها وهدم أسس المجتمع الإسلامي وقد تبرم

الشيخ رشيد رضا بحكومة الاتحاد والترقي، على حد تعبير ابن باديس وأيد عبد العزيز بن سعود في الحجاز فأما شوقي، فقد تعلق بكمال أتاتورك، ومدحه بقصيدته الشهيرة ومطلعها:

الله أكبر كم في الفتح من عجب

يا خالد الترك جدد خالد العرب

انظر: الصافوري: سقوط الدولة العثمانية: ص142، آثار ابن باديس: 208/4.

محمد قربان نبازيلا: السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في نشر الدعوة الإسلامية، مكتبة المنارة مكة المكرمة 1988م (راجع الفصل الخاص بعلاقة السلطان بمدحت باشا وهرتزل.

(77) ابن باديس حياته وآثاره 213/4-217. آثار الإمام (طبعة الشؤون الدينية) الجزء السادس: ص20.

(78) الدكتور رضا نور، صديق حميم لمصطفى كمال، ومتعاون معه في كامل أعوام الكفاح و في كتابه [حياتي وذكرياتي] يتحدث عن شخصية رفيقه أتاتورك بوضوح بعيدا عن التضخيم والعواطف وقد اعتمد هذا الكتاب الذي لم يلق الرواج الكامل -في دراسة الأستاذ عبد الله عبد الرحمن الموسوم بـ [الرجل الصنم] مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة بيروت 1982م، كما أن كتاب [الذئب الأغبر] أمسترونغ، شهادة مهمة لمعرفة هذه الشخصية الخطيرة على أمته ودولته فهو رائد الدكتاتورية العسكرية الجديدة في العالم الإسلامي الحديث، راجع أيضا رشيد رضا، الخلافة، موفم للنشر الجزائر 1992م، ص237 وما بعدها.

(79) الصافوري، سقوط الدولة العثمانية: ص136.

(80) الشيخ مصطفى صبري رحمه الله، شيخ الإسلام في أواخر الخلافة العثمانية أهانته حكومة الاتحاد والترقي، كما أهين في مصر وحكومتها الطرقية، ولم يجد الشيخ مساحة صغيرة في جرائد عصره لنشر أفكاره حول الفكر الإلحادي الوافد على ديار المسلمين، صاحب مؤلفات متقنة وهو من العلماء القلائل في عصره ألف في العقيدة والفكر السياسي وأهم كتبه التي تعالج قضية الخلافة: [النكير على منكري النعمة، من الخلافة والأمة]، كما تظهر شخصية شيخ الإسلام مصطفى صبري في موسوعته الكبيرة: [موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين] وقد نشر في طبعة أنيقة في أربعة أجزاء بدار التراث عام 1981م، وأما

[النكير] فقد قدم له الدكتور مصطفى حلمي في دراسة وافية ضمن عمله [الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة الإسلامية]، والعبارة المذكورة في النص هي جزء من تعبير شيخ الإسلام يقول: «تساهل الإنجليز مع مصطفى كمال ليجعلوا منه بطلا في حين تشددوا مع الخليفة وحيد الدين حتى أعجزوه، وذلك لتعظم الفتنة لكمال أتاتورك في أبصار المسلمين وبصائرهم» ثم قال: «والرجل من لا تجد إنجلترا مثله ولو جدّت في طلبه من حيث أنه يهدم ماديات الإسلام وأدبياته ولا سيما أدبياته في اليوم ما لا تهدمه إنجلترا في عام، فاستخلفته لنفسها وانسحبت من بلادنا، راجع: د/ علي حسون، تاريخ الدولة العثمانية، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة بيروت 1983م، ص273، الصافوري، سقوط الدولة العثمانية، ص14.

(81) د/ حسان علي (حلاق)، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية (1897-1909م) الطبعة الثالثة الدار الجامعية، بيروت 1986، ص282.

(82) صارع الخليفة العثماني عبد الحميد الثاني (1842-1918م) الغرب الصليبي والصهيونية العالمية وأبناء تركيا المتفرنجين ونصارى الشام رأس الحربة الصليبية في الجسد الإسلامي المنهك بالطعنات المسمومة، فكان خلع السلطان مؤامرة دولية يهودية، شاركت الصحافة والمال اليهودي، والسلطان يدرك هذه المؤامرة ولكن أين المفر وقد طعن من أبنائه ورعيته العربية والتركية قبل اليهود. وبذهاب هذا الرجل القوي، انتهى الدور الحاسم الذي قامت به الخلافة العثمانية في تاريخ المسلمين في العصر الحديث راجع: عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، الطبعة الأولى، مطبعة فضالة المغرب 1989م، ص135، هاملتون جب، هارولد بوود [المجتمع الإسلامي]، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف بمصر 1971م، ص41 وما بعدها. نيازيلا، السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في نشر الدعوة الإسلامية (راجع الفصل الخاص بالكواكبي، الأفغاني والقوميين العرب، نصارى الشام، للتوسع حول دور نصارى الشام كحملة للمشروع الغربي راجع: أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية ترجمة: د/ خلف محمد الجراد، راجعه د/ محمود حمدي زقزوق، سلسلة (عالم المعرفة) رقم215، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت (1417هـ/ 1996م) (انظر الفصل الخاص) (البحث عن وسائل القضاء على

التشرذم الطائفي: المتنورون المسيحيون... و "أيديولوجية العروبة في ضوء إشكالية العلاقات الإسلامية المسيحية المتبادلة في الشرق الأدنى" ص.ص 198–226.

(84) لوثر شخصية محورية في عصر السلطان عبد الحميد الثاني، كان سفيرا بالقسطنطينية، وهو الذي يزود وزارة الخارجية ا لبريطانية بأدق المعلومات عن أحوال الدولة العثمانية من خلال شبكة مهمة من العلاقات مع رجال الاتحاد والترقي ورجال الصحافة ورؤساء الجمعيات والمحافل الماسونية انظر د/ حلاق، موقف الدولة العثمانية: ص378–ص11 ص3. أحمد الشقيري، رجال صنعوا وعد بلفور (صفحات من القضية العربية) ص75.

د/ فهمي الشناوي، المؤامرة على إسقاط الخلافة العثمانية (سلسلة الرسالة الطبعة الثالثة بيروت 1986، الخطر اليهودي (بروتوكولات حكماء صهيون) ترجمة محمد خليفة التونسي تقديم عباس محمود العقاد، قصر الكتاب بالبليدة الجزائر ص79.

الهرولة: قصيدة للشاعر نزار قباني يتهكم فيها من سرعة هرولة زعماء العرب نحو إسرائيل لتطبيع علاقاتهم مع العدو التاريخي للأمة.

(89) عبد الحميد بن باديس، الخلافة أم جماعة المسلمين (ماي 1938م) (ابن باديس حياته وآثاره) 3/410–412.

(90) انظر: شرح الأصول وقوام النظرية السياسية المعاصرة: في قمة عدلها وتجليها وللعجب العجاب أن في عصره، عصر الاستعمار الغربي البغيض، وعصر الشتات الإسلامي المنكر، يتمكن من هذا الفهم الصادق ويستنبط من خطبة أبي بكر الصديق جواهر النظام السياسي المثالي الصالح لأمة الإسلام لإعادة بناء مؤسساتنا الإسلامية. راجع: ابن باديس حياته وآثاره 3/410.

(91) رغم المآخذ التي تظهر على كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، فإن صدوره قد أثار معركة فكرية كبيرة ولكنها أقبرت أطماع الملك فؤاد في منصب الخلافة، وهو نفس الدور الذي قام به عبد الحميد بن باديس مع الفارق الزمني وفهم المسائل المتعلقة بالنظام السياسي الإسلامي، فلما ثارت مسألة الخلافة من جديد في عهد فاروق كان لابن باديس موقفه الشخصي من أن الخلافة قد ذهبت ولن تعود وقد تحقق رأيه وموقفه إلى اليوم. بخصوص هذه المسائل راجع: الإسلام

وأصول الحكم- دراسة ووثائق بقلم د/ محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1972، ص7، د/ يوسف مناصرية، الحزب الدستوري التونسي (1919-1934) دار الغرب الإسلامي بيروت 1988م، ص216.

Le congres Islamique du Caire pour le KHALIFAT (Afrique Française). 35 année N° Mars 1925 PP. 133 - 135.

(92) حول النظرة الكمالية للعرب والإسلام انظر: إتيان (كوبون)، صورة العرب والإسلام عند الأتراك، (مجلة شؤون الأوسط) العدد31 - مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت 1994، ص.ص 9-25، رشيد رضا، الخلافة، ص163، 236.

(93) وردت هذه العبارة في مراسلة خاصة بين الدكتور أبي القاسم سعد الله من مؤسسة آل البيت بالأردن إلى الأستاذ: محمد الهادي الحسني رئيس تحرير مجلة الموافقات بتاريخ 19 ديسمبر 1996م يدعو فيها الأستاذ سعد الله إلى ترك الإمام ابن باديس وشأنه لأننا لا نقدر الرجل قدره وهذا طبعا حينما استكتبه ليشارك بمقال أو دراسة في الملف الرئيسي الخاص بالإمام الرسالي عبد الحميد بن باديس رحمه الله.

الوثائق

(1) الوثيقة الأولى: هي خلاصة فتوى، مفادها أن فرنسا لما إستولت على مدينة (قورارة في الجنوب الغربي وإقليم توات استعانت بكبار مشايخ الإسلام في مكة، للنظر في جواز إقامة المسلمين المغلوبين على أمرهم تحت سلطة كافرة، والموضوع قديم يمكن الاستعانة عليه بما كتبه، يوسف مناصرية، و: د/ محمد بن عبد الكريم الجزائري**

(2) الوثيقة الثانية: وثيقة نادرة تنشر لأول مرة وبلغة فرنسا تبرز الأسلوب والطريقة التي كانت فرنسا تجند بها العملاء أو تحييدهم عن المعركة.

(3) الوثيقة الثالثة: تدخل شرفاء وزان من الطريقة الطيبية في تعيين المقدمين الجزائريين في الشمال القسنطيني (السمندو- زيغود يوسف حاليا).

(4) **الوثيقة الرابعة:** تفشي السحر والشعوذة التي تنكرها حتى بعض الطرق الصوفية في فاس والتي لها اليد الطويلة على أتباعها في الجزائر أيضا.

(5) **الوثيقة الخامسة:** إعلان الخليفة العثماني محمد رشاد (محمد الخامس) الجهاد وهو طبعا الناطق الرسمي للاتحاد والترقي وهو بذلك يكلف أحمد الشريف السنوسي بكل إفريقيا.

المراجع

حول شرفاء وزان: (ثم الوثائق 1 – 2 – 3 – 4) انظر:

A.O.M. 30 H 11, Les chorfas de ouzzane - Aix - en - Provence.

حول الوثيقة الخامسة انظر:

Jean-louis TRIAUD, La légende noire de la sanusiyya (une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930) VolumeII, Institut de recherches et d'études sur le monde Arabe et Musulman , Aix -en-provence (IREMAM) éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, FRANCE 1995, p.973.

من معالم التغيير الحضاري عند ابن باديس

د. محمد زرمان
أستاذ بجامعة قسنطينة –الجزائر.

لقد كان الاجتياح الفرنسي للجزائر عـــام 1830 يحمل بين طياته –بالإضافة إلى الطمع في الثروة والرغبة في التوسع– أهدافا صليبية أكيدة، بدت مظاهرها واضحة في وفود جماعات هامّة من القساوسة والرهبان مع الجيش الفرنسي، ترافقه في حله وترحاله تحدوها الأحقاد الدينية التي تراكمت خلال قرون طويلة من الصراع المرير بين الإسلام و المسيحية على ضفتي البحر الأبيض المتوسط وتمهد لحملة صليبية شرسة على الشعب الجزائري، تعيد بها أمجاد المسيحية القديمة في شمال إفريقيا، وتجعل من الجزائر أندلسا ثانية.

فقد كتب قائد جيش الاحتلال إلى القسيس الذي رافقه في حملته كتابا يقول فيه: «إنكم جئتم معنا إلى هنا لتفتحوا من جديد أبواب المسيحية في إفريقيا»[1].

وقد كانت الحملة العسكرية الفرنسية على الجزائر بداية لفصل طويل من المآسي والآلام والأهوال والمحن والنكبات التي دامت أكثر من قرن وربع قرن من الزمن، سفك خلالها الاستعمار مغزارا، وارتكب المجازر التي يندى لها جبين الإنسانية وشنَ حملة رهيبة واسعة، استهدفت الثقافة العربية الإسلامية للقضاء على مقومات الشخصية الجزائرية وطمس معالمها، ومحو آثارها، واستبدال الثقافة الفرنسية بها حتى يقطع بين حاضر الجزائريين وماضيهم. وقد تميزت الهجمة الاستعمارية على مقومات الشخصية الوطنية ببشاعة وهمجية فاقت بشاعته وهمجيته العسكرية، وأعادت إلى الأذهان ما فعله التتار عند دخولهم إلى بغداد.

وجند الاستعمار لتحقيق مشروعه الصليبي كل الوسائل التي أتيحت له، حيث قمع الثورات الشعبية التي قاومته قمعا دمويا وحشيا، وسن قوانين "الأنديجينا" الجائرة، ومارس سياسة التفقير والتجهيل على نطاق واسع لإذلال الجزائريين وإخضاعهم، ووجه ضربات موجعة إلى معالم

الدين الإسلامي كالمساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية، والمدارس، ومعاهد التعليم الديني[2] واستولى على الأوقاف، وحارب القضاء الإسلامي وحاصره، وشتت شمل العلماء[3] الذين كانوا يمثلون صفوة المجتمع، كما سلط على الجزائريين الحركات التنصيرية[4] بمختلف مذاهبها مدعومة بالأموال الوفيرة، والقوة لتنصيرهم أو تشكيكهم في إسلامهم، وشجع البدع والخرافات[5]، وعمل على تشويه عقائد الإسلام وأخلاقه وشعائره، وقاد موجات الإلحاد والإباحية.

فلا عجب -بعد هذه الحرب الشرسة والإبادة الثقافية الشاملة- أن نجد الإنسان الجزائري على مشارف القرن العشرين ذليلا، مقهورا، محطما، فقيرا في دينه ودنياه، مستسلما للواقع الاستعماري في كل شؤونه وأن نجد -في المقابل- الاستعمار الفرنسي تملؤه نشوة النصر، وهو يتحدث -في غطرسة وكبرياء- عن عظمة فرنسا، وقوتها، وحضارتها التي قهرت الشعوب البربرية في شمال إفريقيا، وقضت على الإسلام وشيعت جنازته إلى الأبد[6] لترفع الصليب على أنقاضه.

وفي هذا الظرف الصعب الذي أوشكت فيه أركان الأمة الجزائرية أن تتقوض، وأشرف فيه كيانها على الاندثار والهلاك، وعند هذا المنعطف التاريخي الخطير، قيّض الله للجزائر -في ليلها الحالك المظلم- رجلا حكيما، رشيدا، صلبا، جدد لها دينها، وغيّر حياتها، وقلب موازين القوى، ابتعثه القدر ليؤلف: «من الشعب ما عجزت عنه الأيدي المهزوزة، ويفجر فيه ما قصرت عنه العقول المتحجرة»[7]، وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد النهضة الجزائرية الحديثة، وقائد الحركة الإصلاحية، وفارسها المغوار بلا منازع، و: «باني النهضتين العلمية والفكرية بالجزائر، وواضع أسسها على صخرة الحق، وقائد زحوفها المغيرة إلى الغايات العليا، وإمام الحركة السفلية»[8].

فالمتصفح لتاريخ الجزائر الحديث، لا يعدم شواهد كثيرة وحيّة تدلّ على شموخ هذا الرجل وعظمته وعبقريته الفذة ومواهبه الفريدة التي أهلته لأن يكون علما بارزا من أعلام التغيير الإسلامي الحديث في الجزائر، ورمزا من رموز الإصلاح الكبرى في العالم الإسلامي، لا يقل شأنا في ذلك كله عن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا وغيرهم.

فقد خاض ابن باديس تجربة التغيير الإسلامي طوال ثلاثة عقود متواصلة، أشرف خلالها على مسيرة التغيير الحضاري من موقع العالم القائد المسؤول، وأذن في الناس بفجر جديد يحمل معه بوارق الأمل والتحرير والانعتاق، وعمل على

صياغة وبلورة مجموعة من الأسس النظرية والقواعد الأساسية التي تستند إليها حركة التجديد الحضاري في الجزائر، والتي يمكن اعتبارها المعالم الكبرى في منهجية التغيير الحضاري عنده، وسنحاول في هذا البحث رصد أهمها وتحليلها.

أولا: اختيار المواجهة الثقافية: يعد اعتماد المواجهة الثقافية معلما بارزا من معالم منهجية التغيير الحضاري عند ابن باديس إن لم يكن أهمها على الإطلاق، ومن الطبيعي أن لا يكون هذا الاختيار -الذي أحدث تغيرا عميقا وجذريا في بنية المجتمع الجزائري وحول مجرى التاريخ- اعتباطيا أو عفويا، بل كان مبنيا على أساس متين من الدراسة العميقة المتأنية في واقع الأمة الجزائرية وطبيعة الاستعمار الفرنسي.

ذلك أن ابن باديس كان -قبل أن يخوض غمار تجربته في التغيير- قد اكتسب معرفة دقيقة بالواقع الجزائري حيث أسهمت ثقافته الموسوعية وخبرته التاريخية، واحتكاكه المتواصل بمختلف شرائح الأمة الجزائرية في فهم طبيعة المجتمع الجزائري، وتشخيص أمراضه وعلله تشخيصا صحيحا، وإدراك أسراره وملابساته وقضاياه، ورصد ظواهره ومعرفة ما يسوده من مذاهب، وما يحركه من عوامل، وما يصطرع فيه من قوى، وما يعاني من أزمات.

وقد عزز هذه المعرفة العميقة للواقع، بقراءة واعية للتاريخ الجزائري منذ الاحتلال الفرنسي حتى قيام الحرب العالمية الأولى، وهي التي مكنته من رصد مكامن قوة العدو وتقديرها، ودراسة ظروف ثورات المقاومة الشعبية[9] واستكناه أسباب إخفاقها وعوامل فشلها، وما لحق الشعب الجزائري بعد هزيمة الثورات من محن ومآس كسرت عزة نفسه، وحطمت آماله وأسلمته لليأس والقنوط.

وقد هداه نفاذ بصيرته، وعمق نظرته للأحداث التاريخية إلى مواجهة الاستعمار الفرنسي بجيوشه الجرارة وأساطيله الضخمة عسكريا، وفي تلك الظروف الراهنة مغامرة مجنونة غير محمودة العواقب، لذلك لم يفكر في القيام بثورة شعبية أو انتفاضة مسلحة لتخليص الشعب من كابوس الاستعمار، وآمن -في مقابل ذلك- أن طريق الخلاص يكمن في اعتماد المواجهة الثقافية التي رأى أنها أضمن وسيلة للتغيير المثمر، وأنجع طريقة توصله إلى هدفه البعيد بأحسن النتائج وأقل الخسائر.

ومثلما استبعد ابن باديس المواجهة العسكرية، فإنه لم يفكر أيضا في العمل السياسي، ولم يختر طريق المطالبة بالحقوق، باعتبار الجهل الدامس الذي كان الشعب غارقا في ظلماته، مما يقف حاجزا بينه وبين مناصرة من يطالب بحقوقه

السياسية. كما أن الوعي الوطني كان ما يزال مغمورا تحت أنقاض الجهل والأمية والغزو الفكري الغربي، لذلك رأى أن الحكمة تقتضي مهادنة الإدراة الاستعمارية وتجنب إثارتها لحين من الزمن حتى تأمن حركته التغييرية على نفسها من ضربات الاستعمار القاضية التي لا تتواني عن خنق كل مبادرة وطنية لتغيير واقع ا لشعب الجزائري البائس، وحتى يجد متنفسا يمارس فيه نشاطه، بعيدا عن المضايقات والملاحقات، وقد عبّر عن هذا التوجه بـ: "مسالمة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة"[10].

ويبدو أن نصيحة الشيخ محمد عبده للمصلحين الجزائريين عند زيارته للجزائر في السنوات الأولى من هذا القرن بترك السياسية لأنها من السوس[11]، ولأنها: «ما دخلت عملا إلا أفسدته» [12] والاهتمام بالتربية والتعليم لأنها أضمن وسيلة للوصول إلى الهدف، وقد وجدت لها أذنا صاغية لدى ابن باديس، بل إنه أدرك أن هذا التوجه أنسب لظروف المجتمع الجزائري في ذلك الوقت.

وهكذا استطاع ابن باديس أن يختار الطريق المناسب ليبدأ حركته التغييرية التي تخطت -في صمت- جمع التحديات، لتصل إلى عمق الداء فتداويه وتحدث المعجزة التي حيرت العالم الذي وقف مشدوها وهو يرى الشعب الجزائري -الذي ظنه الجميع قد طواه النسيان- ينفض عنه غبار السنين لينتفض قويا عملاقا يعلن عن وجوده في قوة تثير الإعجاب، ويقدم البطولات التي تحاكي الأساطير.

وقد اتخذت المواجهة الثقافية التي اعتمدها ابن باديس عدة مظاهر، أبرزها وأشدها تأثيرا في الواقع الجزائري: التعليم، الوعظ والإرشاد، والصحافة، وسنحاول تفصيل ذلك فيما يلي:

(أ)- التعليم: لقد كان ابن باديس يدرك أبعاد الخطر الحضاري الذي يمثله الاستعمار الفرنسي على الشعب الجزائري ويقدر مساعيه الخبيثة لمسخه وتحويله عن دينه ولغته حق قدرها، لذلك آمن أن السبيل الأضمن للنهوض بالشعب الجزائري لا يتم إلا بانتهاج سياسة التربية والتعليم، باعتبارها الوسيلة الثابتة التي ظلت -على مرّ العصور- المنقذ الوحيد من براثن الجهل وأنياب العدو، فوضع برنامجا واسعا لإحداث نهضة ثقافية عن طريق التربية والتعليم.

وكان يصدر في ذلك عن فلسفة تربوية إصلاحية عميقة، تتمثل في اعتقاده الراسخ بقدرة التعليم على صنع الحياة وإحداث التغيير المنشود في أمة أشرفت على الاندثار: «ولا أدلّ على وجود روح الحياة في الأمة وشعورها بنفسها ورغبتها في التقديم من أخذها بأسباب التعليم، التعليم الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على

العمل، ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني ويظهر كيانها بين الأمم»[13].

لذلك ركز في المرحلة الأولى من بداية حركته التغييرية تركيزا قويا وخاصا على التعليم، وبذل فيه جهودا مضنية ليقدم نماذج راقية للتعليم المثمر الذي ينور العقول ويصحح العقائد، ويطهر النفوس، ويقوّم الأخلاق ويشحذ الهمم والعزائم، ويكون الأساس المتين الذي يستند إليه لإصلاح المجتمع وإيقاظ الأمة والقضاء على ما يفسد عليها حياتها من آفات اجتماعية: «لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح، صلح الجسد كله، وإصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام وعملهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل، فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم»[14].

وقد استنفذ منه التعليم من الوقت والجهد ما لا يقوى على تحمله إلا أصحاب النفوس الكبيرة والهمم العالية والعزائم القوية، حيث رابط لسنوات طويلة بمسجدي سيدي قموش والجامع الأخضر بقسنطينة يمضي سحابة نهاره، وجزءا كبيرا من ليله، في التربية والتعليم والإرشاد والتوجيه والتكوين؛ فكان يلقي أكثر من عشرة دروس في اليوم والليلة، ويبدؤها بعد صلاة الفجر ولا يختمها إلا مع منتصف الليل، وخلال ذلك كله، لا يستريح إلا لمدة ساعة واحدة بعد صلاة الظهر ليستأنف بعدها نشاطه دون كلل أو ملل.

وبعد مدة بدأت هذه الجهود الجبارة المخلصة تؤتي أكلها الطيب، وتطرح ثمارها اليانعة، حيث تخرج على يدي ابن باديس جيل جزائري صحيح العقيدة، نظيف الفكر، طاهر النفس، وقوي الإرادة، كان بمثابة الأسس التي ارتكزت عليها حركة الإصلاح والتجديد في الجزائر، وقد نوّه الإبراهيمي بهذا العمل العظيم، وأكد على الأثر العميق الذي تركه في مسيرة الحركة الإصلاحية قائلا: «الثورة التعليمية التي أحدثها الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس بدروسه الحية، والتربية الصحيحة التي كان يأخذ بها تلاميذه، والتعاليم الحقة التي كان يبثها في نفوسهم الطاهرة النقية، والإعداد البعيد المدى الذي كان يغذي به أرواحهم الوثابة الفتية، فما كادت تنقضي مدة حتى كان الفوج الأول من تلاميذ ابن باديس مستكمل الأدوات من فكر صحيح، وعقول نيرة، ونفوس طامحة، وعزائم صادقة وألسن صقيلة، وأقلام كاتبة، وتلك

الكتائب الأولى من تلاميذ ابن باديس هي طلائع العهد الجديد الزاهر»[15].

وقد ظلّ ابن باديس –طوال حياته– يتعهد حركة التعليم بالعناية والرعاية، ويحرص على توسيع دائرتها ما أمكنه ذلك، وبالتحام جهوده وجهود العلماء المجددين في ظل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أخذ التعليم العربي في الجزائر طابعا رسميا وتطورت أساليبه ومناهجه، فانتشرت المدارس وكثر المعلمون، وتزايدت أعداد التلاميذ الجزائريين المتمدرسين أضعافا مضاعفة، وتحولت المدرسة العربية إلى وسيلة فعالة في المواجهة الثقافية مع الاستعمار الفرنسي الذي بذل جهودا للحدّ من حركة التعليم العربي وتحجيمها، ومحاصرتها بما صبّه على العلماء من أسواط العذاب والاضطهاد، وما أصدر من قوانين جائزة لإغلاق المدارس وتعطيلها، غير أنه لم يجد أمامه سوى الإصرار القوي والمقاومة الباسلة، وها هو ابن باديس يعلن في لهجة حادة للسلطات الاستعمارية التي طالبته بتسليم إحدى المدارس العربية لتحويلها إلى مدرسة فرنسية عن استحالة تحقيق ذلك فيقول: «لا يمكن أن تحلّ الفرنسية وتطرد العربية من مدرسة أسسها الشعب بأمواله لتعليم العربية ولن تخرج العربية من هذه المدرسة حتى تخرج روحي من جسدي»[16].

وقد أثبت التاريخ –بعد ذلك– أن حملة التعليم التي قادها ابن باديس، ورعاها وتعهدها بالعناية الشديدة هي التي أشعرت الجزائريين بهويتهم وخصائص أمتهم، ووضعتهم على خط المواجهة التاريخية المسلحة مع الاستعمار الفرنسي، وقد أشاد صلاح الدين الجورشي بحسن اختيار ابن باديس للتعليم كوسيلة ناجعة لإحداث النهضة الشاملة قائلا: «إن قدرة التعليم على غرس القيم وقلب الأوضاع السلوكية على مستوى الفرد والمجتمع، وقلب الأوضاع السياسية، والاقتصادية أمر لا ينكره أحد، ولذلك كان اتجاه ابن باديس إلى تعليم الناس هو الصواب بعينه، ولو اختار منفذا آخر لأضاع الفرصة وضيع جهده دون حصاد نافع»[17].

لقد كان ابن باديس يعلم أن استقلال الجزائر لن يتأتى له والشعب غارق في ظلمات الجهل، مستسلم للطرقية المنحرفة، يدين بالبدع والخرافات، فكان التعليم هو السلاح الذي أشهره في وجه هذا الواقع المنحرف، وقد كان مصيبا إلى حد بعيد في ذلك، لأن دروسه الأولى كانت فعلا أول مسمار دقه في نعش الاستعمار وقد سأله يوما أحد تلامذته: «بأي شيء تحارب الاستعمار؟» فأجابه على الفور: «أنا أحارب الاستعمار لأنني أُعَلِّمُ أهذب، ومتى انتشر

التعليم والتهذيب في أرض أجدبت على الاستعمار وشعر في النهاية بسوء المصير»[18].

وعلى الدرب نفسه سارت جمعية العلماء، مقدرة خطورة التربية والتعليم في عملها الحضاري، ومع إصرارها على توسيع دائرة التعليم العربي الحر، ونشر المدارس، والقضاء على الأمية، اختلفت –في سنوات الأربعين– مع بعض الأحزاب السياسية الجزائرية التي كانت تركز على المطالبة بالحقوق السياسية، وترى أن تؤجل قضية التربية والتعليم والتكوين إلى ما بعد الحصول على الاستقلال، أما علماء الجمعية فقد كانوا يؤمنون أن الاستقلال لا يوهب، بل يؤخذ بالقوة، وأن الشعب الجاهل الأمي لا يستطيع انتزاع حريته وإنما ينتزعها الشعب المتعلم الواعي، المعبأ بالإيمان القوي الذي يمده بالعزيمة والصمود والقدرة على الاستمرار والمواجهة: «إن جمعية العلماء تعمل لسياسة التربية لأنها الأصل، وبعض ساستنا –مع الأسف– يعملون لتربية السياسة، ولا يعلمون أنها فرع لا يقوم إلا على أصله... إنها –والله– لجريمة يقيم بها مرتكبوها الدليل على أنهم أعداء للعلم وقطاع لطريقه، أم يقولون (لا علم بدون استقلال) فيعاكسون سنة الله التي تقول (لا استقلال بدون علم)؟» [19].

(ب) - الوعظ والإرشاد: وقد اعتمده ابن باديس كطريقة ناجعة لمعالجة النفوس التي أفسدتها البدع والخرافات، ولوثتها الأباطيل، وعششت فيها الأفكار المنحرفة والاعتقادات البالية. حيث يعمد إلى اقتلاع كل ذلك الركام الفاسد من آثار عصور الانحطاط والعهد الاستعماري المظلم، ليحل مكانها المفاهيم الإسلامية الأصيلة، والاعتقادات الصحيحة، والتصورات السليمة، في محاولة جادة لإعادة تشكيل شخصية الإنسان الجزائري الذي كان يعاني من اختلال خطير في تركيبته النفسية التي غلبت عليها السلبية والكسل والتواكل واليأس القاتل الذي شلّ إرادته، وأقعده عن التفكير في مستقبل مشرق.

والوعظ والإرشاد أسلوب من أساليب الدعوة الإسلامية و«ركن عظيم من أركان الإسلام»[20] اعتمده ابن باديس ليعالج به النفوس المحطمة، ويصلح ما أفسدته الظروف القاسية والمحن المتوالية، لإيمانه بفعالية هذه الوسيلة، في تذكير الناسي، وإيقاظ الغافل، وتليين القلوب القاسية، وترقيق النفوس التي غلبت عليها الأهواء، ولاعتقاده أن الواعظ إذا امتلك ناصية البيان، وعرف مداخل الإنسانية بإمكانه أن يتناول مستمعيه برفق وأناة عن طريق الترغيب والترهيب، فيقتلع آثار الرذائل والمنكرات،

ويزرع بدلها الفضائل والصالحات، ويحقق بذلك أعظم النتائج. لذلك كان ابن باديس يرى أن الموعظة تؤثر متى: «حسن لفظها بوضوح دلالته على معناها، وحسن معناها بعظيم وقعه في النفوس، فعذبت في الأسماع، واستقرت في القلوب، وبلغت مبلغها من دواخل النفس البشرية، فأثرت الرغبة والرهبة، وبعثت الرجاء والخوف بلا تقنيط من رحمة ا لله ولا تأمين من مكره، وانبعثت عن إيمان ويقين، ونادت بحماس وتأثر، فتلقتها النفس من النفس، وتلقفها القلب من القلب»[21].

وبهذه الطريقة، استطاع ابن باديس أن يحدث تغييرا عميقا في نفوس الجماهير التي كانت تحضر دروسه المسجدية حيث عززها بالعلم، وحصنها بالأخلاق، وعبأ روحها بمعاني العزة والكرامة والأنفة من الظلم والذل، وبعث فيها الحياة، وزرع فيها الأمل وخلصها من أثقال عصور الاضطهاد والاستعباد ومن النظرة القاصرة التي كانت تشدها إلى الحضيض وتجعلها قانعة بحياة الهون، وأشعرها بقيمتها، وحسسها بالمسؤولية الحضارية الملقاة على عاتقها، وبالدور التاريخي العظيم المنتظر منها فأوجد بذلك إنسانا جزائريا إيجابيا، فعالا يختلف اختلافا كليا عن ذلك الذي شكله الاستعمار.

وقد سجل ابن باديس الأثر الذي تركته حركة الدروس والمواعظ في أوساط الشعب فقال: «بقدر تمسك الأمة بأسباب العلم، كان رفضها للجمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال، حتى أصبح القطر الجزائري كله لا يكاد يخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح، وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولي والعلمي، وأصبحت البدع والضلالات تجد في عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها»[22].

كما تحدث الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عن الوعظ والإرشاد وأكد أنه وسيلة جمعية العلماء الفعالة في تربية الجماهير العريضة، وإعادتها إلى سواء السبيل، وبث معاني الشرف والعزة في نفوسها قائلا: «الوعظ الديني هو رائد جمعية العلماء إلى نفوس الأمة، جعلته مقدمة أعمالها فمهد واستقر وذلل الصعاب، وألان الجوامح، وعليه بنت هذه الأعمال الثابتة من إصلاح العقائد ونشر التعليم... والوعظ الديني هو الذي حركت به جمعية العلماء الهمم الراكدة، وشدت به العزائم الواهية، واجتثت به الرذائل الموبقة، فكان هو معينها على غرس الإصلاح الديني وتثبيت جذوره، وامتداد أصوله وفروعه»[23].

وبذلك كان الوعظ والإرشاد وسيلة حضارية أحسن ابن باديس اختيارها ليعيد بها بناء الكيان الثقافي الجزائري، وليكون بها جموع الشعب ويعدها لدخول معركة إثبات الذات مع الاستعمار الفرنسي وهي قادرة على المواجهة والمقاومة والاستمرار.

(جـ)- الصحافة: لقد كانت المواجهة الثقافية التي اعتمدها ابن باديس شاملة لجميع الجهات التي كان يعاني فيها المجتمع من العجز والقصور، لأنها كانت تهدف إلى إحداث يقظة عامة في أوساط الشعب الجزائري، وقد كانت الصحافة إحدى هذه الوسائل الفعالة التي اتخذ منها أداة مؤثرة لتوسيع دائرة الحركة الإصلاحية، وليتجاوز جمهور قسنطينة والمدن المجاورة لها ليصل إلى معظم طبقات الأمة وشرائحها في جهات الوطن المختلفة، باعتبار أن جمهور المساجد وطلبة المدارس ليسوا هم المعنيون الوحيدون بتحرير الجزائر، ويجب أن يصل صوت الإصلاح إلى كل الجزائريين.

وهكذا دخل ابن باديس عالم الصحافة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى بسنوات قليلة بقوة وحماسة كبيرين، بعد أن أدرك حاجة الحركة التجديدية إليها لقدرتها الهائلة على نشر الأفكار وتنوير العقول، والاتصال الواسع بالجماهير على اختلاف مشاربها وطبقاتها.

ويعد ابن باديس من بناة الصحافة العربية الحديثة في الجزائر، وأحد الرجال القلائل الذين وضعوا لها أسسا متينة من الإيمان بالمبدأ، والوطنية الحقة، والنضال الصادق، والاستماتة في الصمود على الرغم مما عرفته مسيرتها من ألوان الأذى وصنوف الاضطهاد[24] التي صبّها عليها الاستعمار الفرنسي.

وكانت صحيفة (المنتقد) هي أول جريدة تصدر عام 1925، وقد افتتح أول عدد منها بقوله: «بسم الله ثم باسم الحق والوطن ندخل عالم الصحافة العظيم شاعرين بعظمة المسؤولية التي نتحملها فيه، مستسهلين كل صعب في سبيل الغاية التي نحن إليها ساعون، والمبدأ الذي نحن عليه عاملون، وها نحن نعرض على العموم مبادئنا التي عقدنا العزم على السير عليها لا مقصرين ولا متوانين راجين أن ندرك شيئا من الغاية التي نرمي إليها بعون الله ثم بجدنا وثباتنا وإخلاصنا وإعانة إخواننا الصادقين في خدمة الدين والوطن»[25].

وكانت لهجة المنتقد حارة وحماسية، فقد تعرضت بالانتقاد الشديد لتصرفات الإرادة الاستعمارية وفضحت أساليبها العنصرية في التعامل مع الجزائريين، وكشفت عن المظالم الواقعة على كاهل الشعب، كما حملت بشدة على الطرقية التي كانت حليفة الاستعمار في

تخدير الشعب، وزلزلت كيانها وهددت مراكزها بالسقوط، لأن ابن باديس أرادها أن تكون تحطيما لماض قديم تسيطر عليه الخرافات والأساطير، ويدين لشعار "اعتقد ولا تنتقد"، فجاءت لتضع كل شيء في موضعه عن طريق النقد الصحيح البناء.

وبسبب توجهها الإصلاحي الوطني، ولهجتها الصادقة أوقفها الاستعمار بعد صدور ثمانية عشر عددا منها، فخلفتها صحيفة (الشهاب) في العام نفسه (1925) وكان شعارها «تستطيع الظروف أن تكيفنا ولا تستطيع بإذن الله إتلافنا»[26]. وهو إشارة إلى التغيير الطفيف الذي طرأ على لغة الصحيفة، بعد أن خفف ابن باديس قليلا من حدة لهجتها، حتى يأمن عليها ضربات الاستعمار، لكنها في صميمها ظلت وفية لمبادئها، تعمل لها بدأب من أجل إحداث نهضة عربية إصلاحية شاملة، تخلص الأمة من حياة الركود والسكون والاستسلام، وتحافظ على شخصيتها من عوامل المسخ والتشويه والانحراف، وتحصنها ضد الغزو الفكري الغربي، وتنشر الوعي في أوساط الشعب لتعده لليوم الحاسم.

وكذلك كانت الصحف التي صدرت عن جمعية العلماء المسلمين وكان لابن باديس نصيب وافر في كتاباتها مثل (السنة والشريعة) و(الصراط) و(البصائر) إذ من خلالها كان يوصل إلى الجماهير أفكاره ويؤكد لهم فيها تصميمه على التحرير.

ولا يستطيع أحد أن ينكر الدور العظيم الذي لعبته الصحف العربية الوطنية في بلورة الاتجاه الإصلاحي وتكوين الرأي العام الوطني، ومحاربة سياسة الفرنسة، والتنصير والإدماج، وإنقاذ الجزائريين من براثن الطرقية، ومحاربة البدع والمعتقدات البالية، والتعريف بالإسلام الصحيح في بساطته ويسره، وإحياء اللغة العربية، ونشر الثقافة الإسلامية الأصيلة، ودفع الحركة الوطنية قدما إلى الأمام، وبذلك كانت وسيلة هامة من وسائل المواجهة الثقافية التي اعتمدها ابن باديس.

ونخلص إلى القول أن جبهة المواجهة الثقافية التي فتحها ابن باديس مع إخوانه العلماء بمختلف مظاهرها كالتعليم والوعظ والإرشاد وغيرها، وآثر أن تكون وسيلته في مقاومة الاستعمار الفرنسي قد أثبتت فعاليتها في معركة الصراع الحضاري الذي كان يدور رحاه بين الشعب الجزائري وساسة الاستعمار.

فقد أحدثت هذه المواجهة تغييرا جذريا وعميقا في بنية المجتمع الجزائري الثقافية، حيث أدت إلى انتشار التعليم العربي الحر وازدهار اللغة العربية، وانتعاش الحياة الثقافية، وتطور

الفكر الجزائري الحديث، وظهور نهضة أدبية وعلمية واسعة، ووجهت -في المقابل- ضربات قوية إلى مشروع الفرنسة والإدماج الذي كانت فرنسا تعتمد عليه في تحطيم مقومات الشخصية الوطنية.

وهكذا استطاع ابن باديس -بعمق نظرته وشمول تصوره- أن يضع الجزائر على خط المواجهة الحضاري الصحيح مع الاستعمار الفرنسي عندما تجاوز الخيارين العسكري والسياسي، واعتمد المواجهة الثقافية كبديل فعال في المواجهة الحضارية.

ثانيا: تفعيل الثلاثية المقدسة (الدين- اللغة- الوطن): لقد كان الاستعمار الفرنسي يدرك تماما أنه لا يمكنه الاستقرار في الجزائر إلا بالقضاء النهائي على هذه الأركان الثلاثة: (الدين- اللغة- الوطن).

من أجل ذلك كله تعرضت هذه المقومات الثلاث -غداة الغزو الفرنسي- إلى حرب ضارية، فقد دلت كل القرائن التاريخية والأحداث الفظيعة التي صحبت الحملة العسكرية الفرنسية أن قوات الاحتلال إنما كانت تهدف -منذ أول يوم- إلى القضاء الكلي على الكيان الجزائري ومحوه من الوجود بتحطيم مقومات شخصيته الحضارية.

وكان ذلك تنفيذا لمخطط استعماري صليبي أعد مسبقا بهدف تحويل الجزائر قطعة فرنسية ودمجها في الكيان الفرنسي لتصبح جزءا منه في الجنس واللغة والدين والثقافة والأرض.

فقد كتب أحد الكتاب الفرنسيين مؤكدا ذلك: «نحن بصدد خلق أمة في الجزائر لن تكون متمدنة بدوننا، وفي اليوم الذي احتللنا فيه هذا البلد، وطردنا منه الحكومة الوحشية التي كانت تضطهده تعهدنا بمصائر هذه الشعوب، واتخذنا على أنفسنا نحوها عهد تمكينهم من الأنوار والمعارف والعقائد التي تفضلت الحكمة الإلهية بمنحنا إياها. كل ذلك بفضل دولة متحضرة»[27].

وقد استخدم الاستعمار في سبيل تحقيق هذا الهدف -الذي كان يعده استراتيجيا وحيويا- جمع الوسائل والأساليب التي أتيحت له، وحرص على أن تشمل عملية المسخ والتحويل كل مظاهر الحياة «من أدناها الملابس والثياب، إلى أعلاها الذوق الفني والقيم الأخلاقية»[28]، حتى يتسنى له ضرب ضربته القوية والقاضية باقتلاع الشعب الجزائري من جذوره وفصله فصلا تاما عن تاريخه وحضارته وثقافته.

وهكذا واجه المسلمين عدو شرس [illegible] عليهم بدون رحمة، فقد اقتحم الجنود الفرنسيون المساجد فهدموا معظمها وحولوا بعضها إلى

كنائس وبيع لليهود، والبعض الآخر إلى إصطبلات للخيول ومخازن للذخيرة وثكنات للجنود[29]، وما بقي منها على حاله وضع فيها رجالا من صنيعه رضوا أن يسيروا في ركابه، ويخضعوا لرغباته، فطفقوا يهدهدون الشعب بأحاديث التخدير والتنويم ليصرفوهم عن ميدان المقاومة.

ثم التفت الاستعمار إلى الأوقاف التي حبسها المسلمون على المساجد للتعليم، والحج، ووجوه البر في المجتمع، فاستولى عليها وضمها إلى ملكيته[30]، وحرم المؤسسات الدينية والتعليمية والاجتماعية من الاستفادة منها، إمعانا منه في حرب الإسلام وسعيا لتمكين الجهل والفقر في أوساط الجزائريين.

وطالت يده أيضا معاهد التعليم الديني والمدارس والكتاتيب القرآنية، فهدم وأغلق الكثير منها، واندثر الباقي بسبب افتقاره الشديد للعامل المادي الذي كان يسدد من واردات الأوقاف.

وفتح المجال واسعا للحركات التنصيرية التي جاءت في ركابه ومهد لها السبيل، ووفر لها الإمكانات وحماها بقوته، حتى تشد عضده في حرب الإسلام، وتمكن له من قلوب الجزائريين بعد أن تمكن من رقابهم بحد السيف.

ولم يتوان -في العهود الأخيرة من الاحتلال- عن التصرف في أخص الشعائر الدينية للمسلمين كالحج والصوم والأعياد، وعن تشديد القبضة على العلماء المصلحين بمنعهم من الوعظ والإرشاد، وتولى الإداريون الفرنسيون بأنفسهم مهمة الإشراف على الشؤون الدينية في الجزائر، وبذلوا جهودا مضنية في سبيل منع تطبيق قانون فصل الدين عن الدولة[31] على الإسلام، بعد أن استفاد منه الدينان المسيحي واليهودي.

وظل الإسلام -طوال سنين وجود الاستعمار- مستهدفا بالكيد والظلم والحصار في محاولة جادة للقضاء النهائي عليه: «لبثت عوامل الاستعمار تهدم من هيكل الإسلام ولا تبني، وترمي المقومات الإسلامية والخصائص العربية كل يوم بفاقرة من المسخ»[32].

وبالموازاة مع ذلك، وجهت للغة العربية ضربات قوية[33]، تمثلت بشكل خاص في هدم معاهد العلم والثقافة، وتحويل ما بقي منها إلى دكاكين أو مقرات للهيئات التبشيرية أو مدارس فرنسية، وتحريم تعليم اللغة العربية على أي كان، واضطهاد المعلمين الأحرار، ومنع رخص التعليم عن الجمعيات والمنظمات الجزائرية، والاقتصار على إعطائها لمن يرضى بأن يكون عينا على أبناء وطنه.

ثم عمل الاستعمار -في مقابل ذلك- على فرنسة التعليم في جمع مراحله فرنسة كاملة، ابتداء بالبرامج ومرورا بالكتب ولغة التدريس، وفرض استعمال اللغة الفرنسية وحدها في الإدارة ووسائل الإعلام والثقافة، وتم تصنيف اللغة العربية في الرتبة الثانية وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام: عربية عامية، وعربية فصحى، وعربية حديثة، واعتبارها غير صالحة للتعليم، والاكتفاء بتخيير طلبة الثانوية بدراسة أحد أقسامها[34] وتشجيع اللهجات البربرية على حسابها.

وتوج هذه الجهود كلها بقانون رسمي صدر عن وزير الداخلية الفرنسي (شوطان) في مارس 1938 اعتبرت العربية بموجبه لغة أجنبية، وبرر ذلك بقوله إن تعليم العربية هي: «محاولة لصبغ الجزائر بالصبغة العربية»[35].

وكما حارب الاستعمار الإسلام واللغة العربية عمل على إضعاف فكرة الوطن والوطنية في أذهان الجزائريين، فركز -من خلال برامج التعليم الفرنسي- على تشويه التاريخ الجزائري بالاقتصار على تدريس الجزائريين فترتين تاريخيتين فقط هما فترة العهد الروماني التي سبقت الفتح الإسلامي وفترة الاحتلال الفرنسي، وتجاهل العهد الإسلامي، واعتبار الفتح غزوا عربيا، والتوسيع التفصيلي في دراسة تاريخ فرنسا منذ أقدم العهود إلى الوقت الحاضر، لينشأ الطالب الجزائري وفي ذهنه فكرة واحدة هي أن بلاده: «فرنسية في حاضرها ومستقبلها، ورومانية في ماضيها ولا شيء غير ذلك»[36].

وحرم على المتعلمين الأحرار تدريس التاريخ الجزائري، وأرغموا على الاكتفاء بتعليم الأبجدية وتحفيظ القرآن الكريم دون تفسير.

وقد طبق الاستعمار الأسلوب نفسه على مادة الجغرافيا، حيث كان التلاميذ الجزائريون يدرسون جغرافية فرنسا بشريا وسياسيا واقتصاديا وطبيعيا، ويلقنوهم أن الجزائر: «جزء لا يتجزأ من فرنسا (الأم) وهي عبارة عن ثلاث مقاطعات فرنسية توجد وراء البحر المتوسط ويحكمها وال عام معين من قبل حكومة فرنسا»[37].

وقد حرص أيضا على أن يثبت في باطن التلاميذ أنهم من الجنس نفسه الذي ينحدر منه العنصر الفرنسي، وأن أجدادهم هم الغاليون الذين سكنوا قديما جنوب فرنسا وليس العرب الذين وفدوا في عصور قديمة من الجزيرة العربية كما أثبت ذلك المؤرخون الثقات، وهكذا كان الأطفال الجزائريون يرددون: «كانت بلادنا قديما تسمى الغال **LA GAULE** وكان أجدادنا يسمون الغاليين **LES GAULOIS** تماما مثلما كان يدرس التلميذ الفرنسي في مقاطعة نورماندي»[38].

وبعد هذا الاستعراض السريع لمظاهر الحرب القاسية التي شنتها فرنسا على الأبعاد الحضارية الثلاثة للشخصية الجزائرية لمدة قرن كامل، نعود فنقول أن هذه السياسة الاستعمارية قد تركت بصماتها على الفكر والثقافة في الجزائر، وجعلت الإنسان الجزائري يعيش حالة كئيبة من الاغتراب الكامل عن دينه ولغته ووطنه، وعند ذلك اطمأن الاستعمار إلى وجوده في الجزائر، فاحتفل بمرور مائة عام على احتلال الجزائر وتشييع جنازة الإسلام فيها.

عند هذا الخط الفاصل وقف ابن باديس يعيد قراءة المرحلة الاستعمارية بكل تفاصيلها ليتمكن من تحديد نقطة البداية التي ينطلق منها، بعد أن أكدت له الأحداث أن الشعب الجزائري لا يمكنه أن ينهض بدون إعادة الفعالية لهذه الثلاثية المقدسة في نفسه، فهي التي ستحييه من موات وتبعثه من جديد، وتخلصه من أنياب المشروع الصليبي الفرنسي الاستئصالي؛ فكيف نظر ابن باديس إلى الثلاثية؟ وكيف عمل على تفعيلها؟.

أ- تجديد الدين: إن الأمة الجزائرية أمة مسلمة يحتل الإسلام مساحة كبيرة من وجدانها، ومنه تستمد تصورها العقدي والروحي، وانطلاقا من هذا التصور يمارس الإنسان الجزائري نشاطاته المختلفة على المستوى الأسري والاجتماعي والأخلاقي.

وعلى الرغم مما شاب الحقيقة الإسلامية في أذهان الجزائريين من انحرافات في التصور، وتراخ في الفعالية إلا أنها ظلت على مرّ السنين حاضرة في الضمير الجزائري.

وقد كان ابن باديس يدرك ذلك تمام الإدراك ولا يتصور مستقبلا آخر للجزائر خارج دائرة الإسلام، لأن الإسلام كان دائما هو الملاذ الذي يلجأ إليه الجزائريون في محاولاتهم المتكررة للدفاع عن النفس، وحفظ كيانهم من الاندثار، كما كان -كذلك- الحصن المنيع الذي احتموا به أمام موجات الغزو الديني والفكري، التي مارستها ضدهم الحضارة الغربية التي واكبت الاستعمار الفرنسي.

غير أن هذا الإسلام الذي استطاع أن يخفف من حدة الغارات الغربية طوال عقود الاحتلال، كان يعاني في كثير من مظاهره من القصور والسلبية، وفقد تأثيره الحي وفعاليته في واقع المجتمع الجزائري بفعل رواسب عصور الانحطاط وسياسة الاستعمار التغريبية.

لذلك عمل ابن بأديس على تجديده وإحيائه ونفض غبار السنين العجاف التي توالت عليه وفق فهمه الصحيح للإسلام، وذلك بتطهير الدين من البدع والخرافات والأوهام، والرجوع به إلى صفاته وسماحته في عقائده وعباداته وشرائعه، ورفع ما أثير حول قيمه من شبه

وشكوك، وتقديمه للناس في بساطته ويسره ليدركوا ارتباطه العميق بالحياة الإنسانية في جميع جوانبها، وترقية فكر المسلم وإرشاده إلى الأخذ بأسباب الحياة العصرية[39] عن وعي وبصيرة، إيمانا منه بقدرة الإسلامية العالية على استنهاض النفوس والهمم، وبعثها ودفعها نحو الإقلاع الحضاري الذي يجدد الحاضر، ويمهد لمستقبل أكثر إشراقا.

وقد تطلب هذا التجديد الحضاري للدين العمل في ثلاث مجالات أساسية هي:

1- تطهير العقيدة[40] وتنقيتها من البدع والخرافات، وصياغة العقل الجزائري صياغة جديدة ليمارس نشاطه الطبيعي باحتكاكه المباشر بالنصوص المعصومة، وليتخلص من الضغط الذي فرضته عليه التراكمات التراثية ورواسب الأفكار الضالة، والاعتقادات الخاطئة والممارسات الشاذة المنافية لروح الإسلام في سبيل إعادة الفعالية الاجتماعية لهذه العقيدة.

2- إحياء الفقه الإسلامي والدعوة إلى تحريك العقل الاجتهادي، وتجاوز القراءات المذهبية التي تأسر النص ضمن منظورها الفكري، ولا يعترف بوجهات النظر الأخرى، وطرح الاجتهادات البشرية التي تراكمت عبر العصور، واكتست طابع القداسة حتى كادت تحل محل الكتاب والسنة، وذلك بالرجوع المباشر إلى مصادر الإسلام الأصلية، والاحتكام إليها من أجل إحداث عملية إخصاب بين النص الشرعي والواقع المعيش باكتشاف إجابات جديدة للتحديات المعاصرة عن طريق حركة الاجتهاد والتجديد.

3- الثورة على الطرق الصوفية المنحرفة، والدعوة إلى الصلاح الشرعي والتربية الروحية المنضبطة بقيم الكتاب والسنة والاقتداء بسيرة السلف الصالح من الصحابة والتابعين الذين مثلوا هذا الصلاح في أرقى صوره.

وفي هذا الإطار نجده في حركته التي حاول من خلالها أن يعيد للإسلام سلطانه على الأنفس والحياة وأن يحيي جذوته، وأن ينقيه من الأفكار الميتة والمسمومة، يتحدث عن الإسلام الوراثي والإسلام الذاتي.

فالإسلام الوراثي هو الإسلام الذي وصل المسلمين في عصور الانحطاط بعد أن دخلته البدع والخرافات، وغلبت عليه التفسيرات الخاطئة والاعتقادات المنحرفة، وحصل شرخ كبير بين ما يعتقده المسلم وما يفعله، وانفصلت في داخله العلاقة بين الشريعة وميدان الحياة، وانحصر الدين في حدود ضيقة لا تتجاوز حركات الجوارح.

لذلك لم يعول عليه ابن باديس في إحداث النهضة، وتوعية الناس، وطرح بدله الإسلام

الذاتي وهو الذي يأتي نتيجة المعرفة الصحيحة للإسلام من ينابيعه الأصلية: الكتاب والسنة، وتمثل عقيدته الحية، وأخلاقه السامية، وشرائعه السمحة.

وهو يعرف النوع الأول بأنه: «الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير، وإنما يتبع الأبناء ما وجدوا عليه الآباء، ومحبة أهله للإسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان... لكن هذا الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم، لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها، والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر»[41].

أما الإسلام الذاتي: «فهو إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله، ويتفقه -حسب طاقته- في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ويبني ذلك كله على الفكر والنظر فيفرق بين ما هو الإسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه فحياته حياة فكر وإيمان وعمل، ومحبته للإسلام محبة عقلية بحكم العقل والبرهان كما هي تقتضي الشعور والوجدان»[42].

وهذا الإسلام هو الذي ينهض بالأمم الإسلامية ويقودها في طريق التقدم والرقي: «إذاً فنحن المسلمين -مطالبون دينيا- بأن نكون مسلمين إسلاما ذاتيا»[43].

وبهذا الفقه العميق لفلسفة التغيير والبناء الحضاري، اجتهد ابن باديس في تفعيل الدين لكي يقوم بدوره الحيوي في المجتمع الجزائري، ويكون عنصرا أساسيا في المواجهة الحضارية مع المشروع الفرنسي.

ب - **ترقية اللغة العربية** : إن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والقومية للمجتمع الجزائري، وتعد مقوما جوهريا من مقومات الشخصية الجزائرية، وهي الربط الوثيق الذي يربط الشعب الجزائري بدينه وتاريخه وثقافته، ويربطه بأجزاء الوطن العربي المختلفة: «لغة الأمة هي ترجمان أفكارها وخزانة أسرارها، والأمة الجزائرية ترى في اللغة العربية -زيادة على ذلك القدر المشترك- أنها حافظة دينها، ومصححة عقائدها، ومدونة أحكامها، وأنها صلة بينها وبين ربها»[44].

لذلك كان إحياء اللغة العربية، ونشرها في أوساط المجتمع الجزائري، والدفاع عنها ضد المؤامرات الاستعمارية، هدفا حيويا، أدرجه ابن باديس ضمن خطته الحضارية، باعتبار الدور المهم الذي تلعبه في الحفاظ على الشخصية الوطنية، وحماية الكيان الحضاري للأمة الجزائرية من الاندثار، فهي عنده: «لغة الدين، لغة الجنس،

لغة القومية، لغة الوطنية المغروسة، إنها وحـدة الرابطة بيننا وبين ماضينا، وهـي وحدها المقياس الذي نقيس بـه أرواحنا بأرواح أسلافنا، وبها يقيس من يأتي بعدنا من أبنائنا وأحفادنا الغر الميامين، أرواحهم بأرواحنا، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به، و هي الترجمان عما في القلب من عقائد، وما في العقل من أفكار، وما في النفس من آلام وآمال»[45].

وعلى هذا الأساس، وجدنا جهود ابن باديس النظرية والعملية تصب كلها في إعادة الفعالية الحضارية للغة العربية حتى تصبح الأداة الأساسية في التفكير، والكتابة، والخطاب، والتواصل بين الأجيال، و هو يشير إلى هذا المعنى بقوله: «إن هذا اللسان العربي العزيز الذي خدم الدين، وخدم العلم وخدم الإنسان، هو الذي نتحدث عن محاسنه منذ زمان، ونعمل لإحيائه منذ سنين فليحقق ا لله أمانينا»[46].

و قد بدا ذلك واضحا في حركة التربية والتعليم النشيطة التي بدأها في قسنطينة قبل الحرب العالمية الأولى، ومن ثم انتشرت في سائر أنحاء الوطن، وازدهرت بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكان لهذه الحركة أثرها الكبير في تراجع مشروع الفرنسة، وحصر مده، وإضعاف تأثيره، والتخفيف من حدة الهجمة الفكرية الغربية على الشخصية الوطنية، وإفساح المجال للغة العربية لتثبت جدارتها في حمل المعارف الإنسانية واستيعاب حركة العلوم، وتقضي على شبهات الاستعمار الذي اتهمها بالعجز والقصور، وما فتئ يهون من شأنها في نفوس أبنائنا.

ولعلّ من أينع ثمار هذه الحركة بروز نخبة هامة من الأدباء والمفكرين الذين كونوا طليعة فكرية وأدبية حملت راية اللغة العربية، وكانوا رسلها المبشرين في أوساط الشعب الجزائري.

7 - تعميق الانتماء الوطني: ومثلما عمل ابن باديس على تفعيل دور الإسلام والعربية في نفوس الجزائريين اجتهد أيضا في تعميق الانتماء الوطني وتفعيل فكرة الوطن والوطنية في زمن كانت الأمة في أشدّ الحاجة إلى من يعيد لها ثقتها في نفسها.

فقد برزت إلى الوجود -في المرحلة التي كان ابن باديس يخوض فيها تجربته التغييرية- جماعة النخبة التي تعد إحدى ثمرات السياسة الاستعمارية المرة، وهي عبارة عن مجموعة من المثقفين الجزائريين الذين رضعوا لبان فرنسا، وتشبعوا بثقافتها وارتووا من معين حضارتها، وتبنوا مبدأ الاندماج التام في فرنسا.

وقد كانت جماعة النخبة تؤمن أن لا وجود للجزائر بدون فرنسا، وتنكر وجود كيان قومي وتاريخي لها قبل اتصالها بالحضارة الأوروبية،

لذلك دعت الجزائريين في حماسة إلى الإقبال على التجنيس وقبول مشروع الاندماج كخيار وحيد للحياة والبقاء.

وقد أصيب الإنسان الجزائري -في هذه المرحلة- بحالة من التمزق بين انتمائه الأصلي العربي الإسلامي الذي نشأ عليه في أسرته، وبين الانتماء إلى الحضارة الغربية والذوبان فيها وهو الحل الذي تقدمه له جماعة النخبة وترغبه فيه. ويمكن اعتبار هذه المرحلة مرحلة بحث عن الذات التي ضاعت في غمار الحرب الضروس التي شنها الاستعمار ضد مقومات الشخصية العربية الإسلامية.

وقد رسم لنا عبد الحميد بن باديس الخطوط العريضة لهذا الواقع الأليم في نهاية العشرينات من هذا القرن فقال: «لقد كان هذا العبد يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريبا من الفناء، ليس له مدارس تعلمه، وليس له رجال يدافعون عنه، ويموتون عليه، بل كان في اضطراب دائم مستمر، ويا ليته كان في حالة هناء، وكان أبناؤنا يومئذ لا يذهبون إلا للمدارس الأجنبية التي لا تعطيهم غالبا من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم وقد ينكرونها»[47]

لذلك قرر التصدي لهذه السياسة الاستعمارية التي كانت تنفذ في بعض جوانبها بأيد جزائرية، واستطاع من خلال خطته التغييرية التي تبني ضمنها قضية تعميق الانتماء الوطني أن يقلب الموازين، وأن يوقظ في نفوس الجزائريين الإحساس بوجود وطن لهم، له حدوده وتاريخه وثقافته ووجوده الحضاري المتميز عن فرنسا.

وقد شهدت الصحف العربية الوطنية الردود القوية والمفحمة التي دبجها ابن باديس في الرد على جماعة النخبة، لعل أقواها وأشدها وقعا المقالة التي ردّ بها على فرحات عباس عام 1936 حينما كتب مقالة في جريدة الوفاق (L'entente) تحت عنوان "فرنسا هي أنا" قائلا: «إنني لست مستعدا للموت في سبيل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له، إنني لم أكتشفه. ولقد سألت عنه التاريخ، وسألت عنه الأحياء والأموات، وزرت المقابر من أجل اكتشافه فلم أجد من يكلمني عنه إطلاقا... إننا يجب أن لا نبني فوق الرمال، وإنني قد أبعدت بصفة باتة ونهائية كل خيال لكي نربط المصير بصفة مطلقة مع الوجود الفرنسي إن الأمة الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا»[48] كما قال أيضا: «هذه سياستي ومسلكي ومنهاجي ولو

بقيت وحيدا فيه فليس لنا وطن إلا فرنسا، وليست لنا لغة علم ومدنية إلا لغة فرنسا ولن ننال حقوقًا إلا بواسطة فرنسا»[49] والأمة الجزائرية -في نظره- مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا[50].

وقد جاء في رد ابن باديس على صفحات [الشهاب] قوله: «الأمة الجزائرية أمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل أمم الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج ولها وطن محدود ومعين هو الوطن الجزائري بحدوده المعروفة»[51].

ولم يكن يريد لهذه الفكرة الجريئة أن تبقى حبيسة الفئة المثقفة، بل كان يريدها عقيدة يدين بها جميع الجزائريين، لذلك سعى إلى بثها في نفوس الجماهير، وغرسها في أعماق الأطفال الذين يمثلون مستقبل الجزائر عن طريق الدروس المسجدية، والمحاضرات، والمقالات، وحركة التعليم العربي الحر التي كانت الميدان الواسع الذي صال فيه ابن باديس وجال، حيث سطر لأبناء الجزائر برنامجا دراسيا يتناسب مع أهداف الحركة الإصلاحية التي كانت تهدف إلى تخريج أجيال متشبعة بالروح الوطنية، مدركة لأبعاد الشخصية الجزائرية، رافضة لسياسة الإدماج والتجنس.

وقد عبّر عن ارتباطها العميق بهذا الوطن في كل المناسبات التي أتيح له فيها التعبير عن مشاعره تجاهه، حيث أكد في مواضع عديدة عن حبه الكبير للجزائر ومتانة الروابط التي تشده إليه، وفي هذا الصدد يقول: «أما الجزائر فهي وطني الخاص الذي تربطني بأهله روابط من الماضي والحاضر والمستقبل بوجه خاص، وتفرض علي تلك الروابط لأجله كجزء منه، فروضا خاصة، وأنا أشعر بأن كل مقوماتي الشخصية مستمدة منه مباشرة. فأرى من الواجب أن تكون خدماتي أول ما تتصل بشيء تتصل به مباشرة»[52].

وهو يرى أن حب الوطن والتفاني في خدمته والدفاع عنه وحمايته من أعدائه والاعتزاز به والتضحية من أجله عمل إنساني عظيم: «إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كلا، ونحب وطننا ونعتبره منها جزءا، ونحب من يحب الإنسانية

ويخدمها، ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى نحب من يحب وطننا ويخدمه ونبغض من يبغضه ويظلمه ، فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كل من يناوئه من بنيه ومن غير بنيه»[53].

و قد كان إحياء فكرة الوطن والوطنية وإقناع الجزائريين أن للجزائر شخصية حضارية متميزة تختلف جذريا عن الدولة الفرنسية في الدين واللغة والتاريخ والثقافة، ضربة قوية لمشروع الإدماج الذي كانت تراهن عليه السياسة الاستعمارية، وتعده خطوة مهمة نحو احتواء الجزائر نهائيا.

وقد اعترف أحد الكتاب الفرنسيين أن العلماء الجزائريين هم الذين وضعوا فكرة الوطن الجزائري، وإليهم يرجع الفضل في غرس بذرة الوطنية وتعهدها حتى نمت في النفوس وأينعت عندما قال: «إن مجدد فكرة الوطن الجزائري هم بالأحرى هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء، أي الشيخ عبد الحميد بن باديس وأشد أتباعه حماسة كالشيخ الإبراهيمي والعقبي»[54].

كما أن التقارير السرية التي كانت تعدها المخابرات الفرنسية المكلفة بمتابعة نشاط الجمعية ومراقبة رجالها أكدت أن: «شعب مدارسهم عبارة عن خلايا سياسية والإسلام الذي يمارسونه هو مدرسة حقيقية للوطنية»[55].

وقد كان ابن باديس يهدف من وراء إعادة تشكيل هذه المقومات وتفعيلها إلى تهيئة الظروف المناسبة لإقلاع حضاري قوي يمكن الشعب الجزائري من استئناف دوره الرسالي وهو ما يعبر عنه "علي مراد" بعملية: «إعادة قولية للشروط الثقافية الخاصة بالمجتمع الجزائري»[56]، أو بمعنى آخر إعادة تأسيس وبناء المجتمع الجزائري الحديث وفق القوانين نفسها التي تحكمت في ظاهرة ميلاده، لأن نهضة مجتمع ما -كما يقول مالك بن نبي-: «تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء لنفس القانون»[57].

ويمكننا أن ندرك الأهمية البالغة التي كانت تكتسيها هذه الثلاثية المقدسة في تجربة ابن باديس التغييرية من خلال نشيده المشهور الذي رددته الأجيال الجزائرية طويلا:

شعب الجزائر مسلم
وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله
أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له
رام المحال من الطلب[58]

ومن خلال تبنيه أيضا للشعار الخالد: (الإسلام ديننا- العربية لغتنا- الجزائر وطننا)، والذي كان يعبر بدقة عن الأبعاد الحقيقية للصراع الحضاري مع الاستعمار الفرنسي الذي كان يتبنى في المقابل المشروع الصليبي القائم على الثلاثية المدمرة: (التنصير- الفرنسة- الإدماج).

اعتماد العمل الجماعي المنظم: إن العمل الجماعي قاعدة أساسية، وشرط ضروري في العمليات التغييرية الكبرى التي تستهدف إحداث انقلاب في نظام المجتمع، وإعادة بنائه على أسس بديلة، لأنه يجمع الطاقات، ويوحد الصفوف، ويضمّ الجهود بعضها إلى بعض، وينسق بينها ويوجهها لتحقيق الهدف المنشود، لذلك كانت الأعمال التي يقوم بها الأفراد في هذا المجال غير قادرة على سدّ الثغرة التي يمكن أن تسدها الجهود الجماعية، باعتبار الجهد الفردي محدود المدى، ضعيف الطاقة، وقتي التأثير، إذا ما قيس بضخامة التحديات التي تواجه الأمة.

وقد أكد القرآن الكريم والسنة النبوية أهمية العمل الجماعي في التغيير، فخاطب القرآن المؤمنين بقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[59]

والأمة معناها: «الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص»[60].

كما أن السيرة النبوية تبين بجلاء أن الدعوة الإسلامية لم تقم بجهد الرسول ﷺ الفردي، بل كانت مبنية منذ انطلاقتها على الجماعة التي كونها النبي الكريم، واختار عناصرها بعناية فائقة، لتقوم على كاهلها مهمة تغيير المجتمع الجاهلي، مما يوحي بأن الانتصارات العظيمة، والتحولات الكبرى في حياة الأمم، لا تتم إلا عن طريق العمل الجماعي المنظم، الذي تتظافر في إطاره الجهود وتتكتل القوى.

ثم إن أي واقع تستهدفه العملية التغييرية لتحويل وجهته، يحمل في ذاته تحديات كثيرة وقوى متكتلة، تشكل جبهة معارضة لكل محاولات الاستبدال، فمن غير المعقول أن تقابل هذه القوة الرافضة بجهود فردية مبعثرة، بل يستلزم هذا الوضع وجود تكتل مشابه، يعدل ميزان القوى حتى يكون الصراع متكافئا.

وهذا العمل الجماعي لا بد أن يكون منظما، فعامل النظام يكتسي أهمية قصوى في هذا المقام، والتنظيم يعني وجود قيادة مسؤولة، وقاعدة

مترابطة، ونظام أساسي ينظم العلاقات، ويحدد المسؤوليات والواجبات، كما يعني إعداد برنامج عملي، ورسم الأهداف، وتحديد الوسائل والأساليب.

وقد استطاع ابن باديس -من خلال معايشته للواقع المحلي والعالمي- أن يدرك أن الجهود الفردية التي تتولى عملية التغيير، لن تثمر شيئا ذا بال، في عالم شهد تطورا مذهلا على جميع الأصعدة، وأن العمل المؤسساتي أصبح هو الطريقة المثلى التي تمكن العاملين من تحقيق الإنجازات الكبرى: «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم با لله ورسوله، إذا كانت هم قوة، وإنما تكون هم قوة إذا كانت هم جماعة منظمة، تفكر وتدبر وتتشاور وتتآزر وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة، ولهذا قرن ا لله في هذه الآية[61] بين الإيمان با لله ورسوله، والحديث عن الجماعة وما يتعلق بالاجتماع، فيرشدنا هذا إلى خطر أمر الاجتماع ونظامه، ولزوم الحرص والمحافظة عليه، كأصل لازم للقيام بمقتضيات الإيمان وحفظ عمود الإسلام»[62].

ثم إن تمخض تجربة التغيير الفردية في الجزائر، التي خاضها جيل المصلحين الأوائل[63] من أمثال الشيخ عبد القادر المجاوي (1848-1913) والشيخ عبد الحليم بن سماية (1866-1933) والشيخ أبو القاسم الحفناوي (1852-1942) والشيخ مصطفى بن الخوجة (1865-1915) وغيرهم- في بداية هذا القرن عن نتائج جزئية وثمرات محدودة جعلته يتأكد أكثر أن الجهود الفردية مهما أخلص أصحابها نياتهم، وصدقوا في عزائمهم، وتسلحوا لها بالعلم والعمل، لا تستطيع أن تغير المجتمعات وأن تحدث فيها تحولات كبرى.

فقد حاولت هذه الثلة من العلماء أن تبعث يقظة فكرية في الجزائر عن طريق التدريس في المساجد والمدارس وتأليف الكتب في مختلف علوم اللغة والدين، إلا أن جهودها -التي كانت تتسم في أغلبها بالفردية- لم تتمكن من إحداث أثر مهم في المجتمع الجزائري، ولم يكن لها صدى بعيد في أوساط الشعب الغارق في ظلمات الجهل والأمية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هؤلاء العلماء لم يسعوا إلى تنظيم أنفسهم في إطار جمعية تنسق جهودهم وتوجه أعمالهم فكانت آثارهم عند ذلك محدودة، لم تستطع أن تحرك الواقع الجزائري الذي كان يرزح تحت ضغط الاستعمار من جهة والطرقية المبتدعة من جهة أخرى.

وكان هذا الاقتناع رائده منذ عودته من البقاع المقدسة، عام 1913، يدل على ذلك ما رواه الإبراهيمي عن الاجتماعات المتواصلة التي

عقدها مع ابن باديس لمدة ثلاثة أشهر بالمدينة المنورة، والتي وضعا خلالها التدابير اللازمة والبرامج المسطرة المفصلة لبعث نهضة شاملة بالجزائر، إلى أن يقول: «وأشهد الله على أن تلك الليالي من سنة 1913 ميلادية هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة 1931»[64].

غير أن إحجام ابن باديس عن المبادرة بتأسيس عمل جماعي منظم إنما كان صادرا عن إيمانه بأن الظروف المناسبة لوجود هذا الشكل التنظيمي لم تتوفر بعد، ولا بد من توفيرها خاصة وأن الجزائر كانت تعيش أجواء الحرب العالمية الأولى التي كانت تفرض التزام الهدوء ومهادنة الإدارة الاستعمارية.

ثم أعيد طرح هذه الفكرة مرة ثانية عام 1924 بمدينة سطيف عندما اجتمع ابن باديس مع الإبراهيمي واتفقا على جمع وتوحيد علماء الجزائر في إطار "جمعية الإخاء العلمي" التي يكون مقرها بمدينة قسنطينة، وقد كلّف الإبراهيمي بصياغة قانونها الأساسي والداخلي.

وعندما صدرت جريدة الشهاب عام 1925، وجه ابن باديس على صفحاتها نداء إلى العلماء والمتعلمين في جميع أنحاء الجزائر أن يتجمعوا في |حزب ديني محض| يهدف إلى تجديد الدين وتطهيره، والرجوع به إلى مصادره الأصلية الكتاب والسنة، وناشد كل جزائري مثقف مناصر لفكرة الاصلاح أن يكتب للجريدة عن رأيه ،حتى إذا رأى أن عدد الموافقين على المشروع كاف باشر بتأسيس هذا الحزب.

ولكن الظروف حالت -مرة أخرى- دون ظهور هذا العمل الجماعي المنظم بصفة رسمية، على الرغم مما لقيته الفكرة من ترحيب واستجابة من طرف العلماء والمفكرين آنذاك، لأن ميلاد أية حركة -كما يقول أبو القاسم سعد الله- هو عملية طويلة: «وفي بعض الأحيان مؤلمة، قبل أن يستطيع الناس رؤيتها وتقديرها»[65].

وبقيت الفكرة تختمر في الأذهان، والإعداد لها متواصلا إلى أن جاءت اللحظة التاريخية المناسبة عام 1931، فخرجت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الوجود، كرد فعل قوي على الاحتفالات الاستفزازية التي نظمتها إدارة الاحتلال بمناسبة مرور قرن كامل على احتلال الجزائر.

إن المشاركة الفعالة لابن باديس في التفكير والإعداد، والتأسيس والقيادة لجمعية العلماء دليل عملي حي على إيمانه بضرورة العمل الجماعي المنظم لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية الخطيرة التي كانت تعاني منها الأمة الجزائرية آنذاك.

وإن قراءة متأنية لتاريخ الجزائر الحديث، تكشف لنا أن جمعية العلماء كانت -بحق- نموذجا رائعا للعمل الجماعي المنظم، وذلك بما توفر لها من قيادة حكيمة من العلماء المخلصين الذين استطاعوا أن يضبطوا لها التحديات الداخلية والخارجية، وأن يحددوا لها الأولويات، وأن يرسموا لها الأهداف المرحلية والاستراتيجية، وأن يضعوا لها البرامج والخطط وأن يعدوا لها الوسائل والآليات، وأن يفجروا طاقات الأمة الكامنة ويسيروا بها نحو الخلاص.

وقد كان العمل الجماعي المنظم ميزة اختصت بها الحركة الإصلاحية في الجزائر، وكان لذلك آثاره الحميدة في نجاح الحركة وتغلغلها في الأوساط الشعبية. وقد أشار الإبراهيمي إلى ذلك قائلا: «فلا يوجد قطر من أقطار الإسلام تأثر أهله بالفكرة الإصلاحية الدينية كما تأثر مسلمو الجزائر، ولا يوجد في علماء الإسلام جماعة قاموا بهذه الدعوة الجريئة متساندين مجتمعين، يجمعهم نظام وانسجام، كما قام رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، على كثرة اللدد في الخصم وقوة اللجاج في المعارض»[66].

ويعقد عبد الله الركيبي مقارنة بين الحركة الإصلاحية في الجزائر ومثيلاتها في المشرق العربي، فيجد أن نقطة الاختلاف بينهما تبدو بارزة في مسألة التنظيم، والعمل الجماعي. على الرغم من وحدة المنابع التي استقوا منها أفكارهم الإصلاحية، وفي ذلك يقول: «ولكن الفرق هو أن الجزائر أصبح هذا الفكر فيها يخضع "لتنظيم" قاده رجال لهم مشارب متفقة أو متقاربة، ولهم منابرهم الخاصة، بينما في المشرق اعتمد الفكر الإصلاحي على أشخاص أو أفراد، وإن اتفقوا في الأهداف، فقد اختلفوا في الوسائل، وكذلك لم يكونوا تنظيما يوحد جهودهم»[67].

التزام سياسة المرحلية والتدرج: إن التزام سياسة المرحلية والتدرج في تغيير مجتمع ما من وضع سيئ إلى وضع أفضل، شرط ضروري لنجاح عملية التغيير، وإن الاستعجال في تسوية الأوضاع الشاذة التي يعاني منها المجتمع، ستقود حتما إلى الخيبة والخسران.

فالتدرج سنة كونية نراها بشكل واضح في خلق الإنسان والحيوان والنبات، فهذه المخلوقات كلها تتدرج في مراحل متتابعة، حتى تبلغ نماءها وكمالها، ولا تظهر هكذا بشكل فجائي في أكمل صورة.

والخبرة الإنسانية أثبتت أن التدرج سنة فطرية أيضا لأن النفس البشرية بطبيعتها، نزاعة إلى التمسك بموروثها، وكثيرا ما تستعصي على محاولات التغيير، فكان التدرج في إلقاء التوجيهات، وإحلال المفاهيم البديلة محل المفاهيم

القديمة، وتغيير الأفكار والعادات، أمرا تقتضيه سنن الفطرة التي تؤكد أن النفس الإنسانية لا يمكن تحويل وجهتها من النقيض إلى النقيض طفرة واحدة.

وهي أيضا سنة تشريعية، اتبعها القرآن الكريم في التعامل مع المجتمع الجاهلي، حيث سلك معهم طريق الحكمة، فطهر قلوبهم من الشرك، والوثنية، وأنارها بالتوحيد، وربطهم با لله ورسوله برباط الحب والولاء، وثبت في وجدانهم الإيمان بالبعث والجزاء، ثم انتقل من مرحلة تثبيت دعائم الإيمان إلى العبادات، فبدأهم بالصلاة قبل الهجرة، ثم شرع الصوم والزكاة في السنة الثانية من الهجرة، ولم يفرض الحج إلا في السنة السادسة منها.

وتناول العادات المتوارثة والسلوكات السيئة بالعلاج نفسه، فزجرهم أولا عن الكبائر، ثم نهاهم عن الصغائر، وتدرج معهم في تحريم ما كان مستحكما في نفوسهم كالخمر والربا والميسر تدرجا حكيما، اعتمد فيه على ما تشربته نفوسهم من قبل من المبادئ الإسلامية العامة، فاستطاع أن يقتلع الشر والفساد من جذوره اقتلاعا كاملا.

وفي هذا المعنى تقول عائشة رضي ا لله عنها: «وإنما أنزل أول ما أنزل من القرآن سور فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر ولا تزنوا، لقالوا لا ندع الخمر ولا الزنا أبدا»[68].

والتدرج في التشريع الذي انتهجه القرآن في تحويل المجتمع من الجاهلية إلى الإسلام، فيه تعليم للمسلمين حتى يقتبسوا منه فقها صالحا للتغيير في كل زمان ومكان يتوجب فيه عليهم مغادرة وضع باطل إلى وضع صحيح.

والحركة التغييرية التي قام بها ابن باديس كانت تهدف إلى العودة بالمجتمع الجزائري إلى الإسلام في صفائه ونقائه الأول، ثم تحريره من الاستعمار الأجنبي، وكان يدرك أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم دفعة واحدة، خاصة وأن الزمن الذي استغرقه انسلاخ المسلمين من التصورات العقدية السليمة، والأحكام الشرعية، والفضائل الإسلامية، يمتد إلى قرون عديدة.

فكان من الضروري اعتماد فقه المرحلية والتدرج في علاج هذا الواقع المتردي، وأخذ النفوس بالحكمة، وتربية الأمة عبر المراحل، والسير بها خطوة خطوة حتى يتحقق المطلوب، وقد مرّ ابن باديس في تجربته التغييرية بمراحل مختلفة كانت كلها مدروسة بعناية فائقة، لتتناسب مع ظروف الشعب الجزائري.

وقد ارتأينا أن نقسم هذه التجربة إلى ثلاث مراحل، تمثل في تقديرنا المحطات الرئيسية التي

ميزتها وهي كالتالي: المرحلة الأولى وتبدأ منذ عودة ابن باديس من الحج عام 1913 وتنتهي حوالي عام 1923، وقد استغرقت قرابة عشر سنوات، والمرحلة الثانية تبدأ عام 1923 وتنتهي عام 1931 تاريخ تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أما المرحلة الثالثة فتمتد من 1931 إلى وفاته عام 1940، ولكل مرحلة مميزاتها وخصائصها التي سنحاول الإشارة إليها فيما يلي:

1- المرحلة الأولى (1913-1923): لقد استهل عبد الحميد بن باديس عمله الحضاري الضخم عام 1913 في ظروف صعبة جدا، وفي مرحلة تاريخية حرجة كل مظاهرها توحي بأوخم العواقب وأسوأ النتائج. فانطلق من الصفر، وأوجد بنفسه الميدان الذي سيتحرك فيه، وتحلى بالصبر وسعة الصدر، ووضع رجله على أول الطريق وبدأ مرحلة "العمل الصامت" التي تطلبت منه بذل جهود عظيمة جدا، وتضحيات جسيمة.

وقد استغرقت هذه المرحلة قرابة عشر سنوات سلخها كلها في التربية والتعليم والدعوة إلى الله على بصيرة، تعليم الكبار والصغار والنساء والرجال، وإيقاظ معاني الحياة في النفوس، وتهيئة القاعدة الشعبية التي سوف تتلقى خطاب النهضة، واختيار العناصر الممتازة ليتم الاعتماد عليها في حمل هموم الأمة وتبليغ فكرة الإصلاح.

وأوضح ما ميّز هذه المرحلة الهدوء التام، والتزام الصمت، والعكوف على العمل الحثيث المتواصل بدون ضجة ولا شعارات. تماشيا مع طبيعة الظروف المحيطة والابتعاد قدر الإمكان عن إثارة انتباه السلطات الاستعمارية ومسالمتها حتى يشتد عود الحركة. ومن مميزاتها أيضا أنها كانت محصورة من حيث المكان، فالجهود كلها كانت مركزة في قسنطينة وضواحيها.

وقد ركز ابن باديس –خلال هذه المرحلة– على التعليم والتهذيب والتربية والتكوين، وتقويم الأخلاق وتطهير العقائد وإصلاح العبادات وهي تعد –بحق– مرحلة إلقاء البذرة ووضع الأساس القوي للحركة الإصلاحية.

ولا نجد نصا يصور بصدق ملامح هذه المرحلة مثل نص ابن باديس الذي جاء في مقالة "بعد عشرين سنة من التعليم نسأل: هل عندنا رخصة؟" حيث قال: «عشرون سنة مضت ونحن ننشر العلم بالجامع الأخضر وفي مسجد سيدي قموش ومسجد سيدي عبد المؤمن والطلبة يأتون من جميع نواحي القطر يتزودون من علوم الدين واللسان... مضت عشرون سنة والناس يشكرون الحكومة توظيفها مدرسا يقضي سحابة نهاره وشطرا من ليله في خدمة العلم الديني

واللساني ونشره ظنا منهم أنني أتقاضى مرتبا كسائر الموظفين. ولما لم أرزق من الحكومة فلسا واحدا -والفضل لله- وما كنت إلا مدرسا متطوعا مكتفيا بالإذن لي في التعليم ذاكرا ذلك للناس عن الحكومة في المناسبات بالجميل. مضت عشرون سنة والسواح الأجانب يأتون للجامع الأخضر يشهدون حلقات العلم ووفرة الطلاب فيعدون ذلك من عناية الحكومة بالمساجد الإسلامية وتركها حرية التعليم للمسلمين»[69].

ففي هذا النص إشارة واضحة إلى سياسة ابن باديس خلال المرحلة الأولى، وهي العمل الصامت وتجنب إثارة الحكومة، والاكتفاء بتربية الجمهور وتهذيبه وتعليمه.

2- __المرحلة الثانية :(1923-1931)__: وهي تبدأ -في تقديرنا- عام 1923، وأبرز ما ميزها أن ابن باديس قد أدخل عنصرا جديدا في حركته، وحاول أن يخرج من العمل الصامت إلى العمل العلني من خلال المقالات التي كان ينشرها في الصحف العربية الصادرة آنذاك، واتضح هذا الاتجاه أكثر عام 1925 عندما اقتحم ميدان الصحافة بكل قوة، وأشهر على منابرها مبادئ حركته، وأعلن عن برنامج عمله، وكشف جزءا من خطته التي يعمل بموجبها، وأسس المطبعة الجزائرية الإسلامية وأصدر [المنتقد] ثم [الشهاب].

ومع استمراره في عملية التربية والتهذيب والتكوين، بدأ هجومه العلني والصريح على الطرقية التي تمثل العدو الأول للشعب، وحلف الاستعمار في تكريس الواقع المنحرف والجهل والأمية والهيمنة الروحية، فوجه لها سهام النقد الجارح، وكشف عن وجهها الحقيقي وهدم أركانها كخطوة أولى واستراتيجية وضرورية للمرور للخطوة التي تليها. وكانت الحركة -قد اكتسبت- خلال هذه المرحلة جيشا من الأنصار، وكونت نخبة ممتازة من المثقفين الدعاة.

والطرقية هي التحدي القوي الذي كان يواجه حركة التغيير ويشدّ الشعب إلى الوراء بقيود الشعوذة والدجل والخرافات والتفكير الأسطوري، ويمنعه من التطلع إلى الخلاص لاعتقاده أن ما يجري له قضاء وقدر، وفي ذلك يقول ابن باديس محذرا المسلم الجزائري من الوقوع في شراك الطرقية: «واحذر كل (مترَبِّط) يريد أن يقف بينك وبين ربك ويسيطر على عقلك وقلبك وجسمك ومالك بقوة يزعم التصرف بها في الكون... واحذر من دجال يتاجر بالرقى والطلاسم. ويتخذ آيات القرآن وأسماء الرحمن هزؤا يستعملونها في التمويه والتضليل و(القيادة) و(التفريق) ويرفقونها بعقاقير سمية فيهلكون العقول والأبدان»[70].

وتقديم مهاجمة الطرقية قبل الاستعمار الفرنسي خطة ذكية أيضا تدخل ضمن إطار سلم الأولويات الذي يفرض معرفة ميدان المعركة، واختيار الأولى بالمهاجمة، وتأجيل ما ينبغي تأجيله.

وقد ارتأى ابن باديس أن يبدأ بالجبهة الداخلية فيزيح الطرقية من طريق حركة الإصلاح ليتخلص الإنسان الجزائري من بلائها ويستعد لمواجهة العدو الأكبر.

وخلال هذه المرحلة أيضا، حاول ابن باديس أن يبتعد قدر الإمكان عن إثارة إدارة الاحتلال حتى يؤمن لنفسه قدرا معينا من الاستقرار الذي يمكنه من التفرغ لحسم المعركة لصالحه ضد الطرقية.

غير أن حذره لم يحمه من بطش سلطات الاستعمار التي سارعت إلى وقف [المنتقد] بعد صدور ثمانية عشر عددا منه. وعلى الرغم من ذلك، استطاع ابن باديس أن يحتوي هذه الحادثة ويستأنف نشاطه الصحفي مع [الشهاب] متبنيا شعار "تستطيع الظروف أن تكيفنا ولا تستطيع بإذن الله إتلافنا"، ملتزما الحيطة والحذر في التعامل مع إدارة الاحتلال.

وقد يعجب القراء حين يطالعون قول ابن باديس موجها خطابه للمسلم الجزائري: «حافظ على مبادئك السياسية ولا سياسة لك إلا سياسة الارتباط بفرنسا، والقيام بالواجبات اللازمة لجميع أبنائها، والسعي لنيل جميع حقوقهم، فتمسك بفِرَانْسَة العدالة والأخوة والمساواة، فإن مستقبلك مرتبط بها» (71).

فهذا النص وما يجري على شاكلته كان يدخل ضمن خطة مدروسة تهدف إلى تجنب فتح ثغرة في جدار حركة الإصلاح قد تحدث فيه صدعا، وتفسد كل ما تم بناؤه، وتعمل على إبعاد أنظار الاستعمار عن حقيقة ما يجري الإعداد له في سبيل المحافظة على إنجازات الحركة.

3- المرحلة الثالثة: (1931-1940): أما المرحلة الثالثة فتبدأ عام 1931، وهي المرحلة التي اكتست فيها حركة الإصلاح الطابع الرسمي والنظامي بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كان لابن باديس حظ وافر في الإعداد لها، وتهيئة الأرضية المناسبة لقيامها، ثم قيادتها.

وقد نشط -خلال هذه المرحلة- نشاطا ملحوظا، حيث وهب الجمعية جل وقته، فكان يشرف على إدارة شؤون الإصلاح بمنطقة الشرق الجزائري كله، وكان ينتقل من مكان إلى مكان معلما، ومرشدا، وموجها، ومؤسسا لكثير من المساجد والمدارس والنوادي والجمعيات المحلية، ولا تكاد تخلو منطقة من مناطق الشرق الجزائري من آثار زيارات ابن باديس الميدانية،

تستوي في ذلك المدن الكبرى والقرى الصغيرة وحتى الأرياف.

وفي هذه المرحلة، أسهم ابن باديس مع إخوانه العلماء في تأسيس صحف الجمعة كـ |السنة| و|الشريعة| و|الصراط| و|البصائر|، وكان في الوقت ذاته يرأس تحرير مجلة: |الشهاب| التي كانت منبرا حرا للفكر والعلم والثقافة تضاهي في قيمتها الإعلامية مجلة |المنار| التي كان يديرها محمد رشيد رضا بالقاهرة.

كما عمل مع إخوانه العلماء أيضا على إقامة العديد من المؤتمرات العلمية والتربوية في سنوات 1935-1937 لتنشيط الحياة العلمية والثقافية ومدها بدماء جديدة.

كما قام بدور فعال في الإعداد والتنظيم والإشراف على المؤتمر الإسلامي المنعقد عام 1936، للمطالبة بالحقوق السياسية للشعب الجزائري، والدفاع عن مصالحه الحيوية.

وكان أهم ما ميز هذه المرحلة هو احتفال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بختم ابن باديس لتفسير القرآن الكريم تدريسا لمدة خمس وعشرين سنة على طريقة الشريف التلمساني[72]

وتعد هذه المرحلة من أخصب المراحل في حياة ابن باديس من حيث العطاء والفعالية.

وبعد، فهذه جوانب مشرقة من مسيرة ابن باديس في مجال التغيير الحضاري الذي حاول من خلاله إعادة الأمة الجزائرية إلى جادة الصواب لتقوم بدورها الرسالي المنوط بها، بعد أن كانت مشرفة على الهلاك والاندثار.

ومما لا شك فيه أن هناك جوانب كثيرة في هذه التجربة لم يسمح المقام بالحديث عنها واكتفينا ببعضها لنقدمها كنماذج حية لهذه التجربة الرائدة في البناء الحضاري، وهي -في نظرنا- ما تزال ميدانا بكرا، يحتاج إلى كثير من الجهود المخلصة لتقديمها لأبناء الأمة، حتى يستفيدوا منها في هذه الظروف الصعبة التي تتعرض فيها مقومات الأمة الحضارية للمؤامرات، والتي ستسهم أيضا في استعادة صورة ابن باديس وجمعية العلماء المشرقة والتي يحاول بعضهم -للأسف الشديد- تحجيمها والاستهانة بدورها الحضاري، في تاريخ الجزائر الحديث.

قائمة المراجع والمصادر

الكتب

(أ)

(1) آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ش.و.ن.ت. الجزائر، ط 1، 1978.

(2) ابن باديس حياته وآثاره، عمار الطالبي، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، ط 19، 1979.

(3) الإصلاح الإسلامي في الجزائر، علي مراد

ALI MERAD le réformisme Musulman en Algérie de 1925 - 1940 Essai d'Histoire religieuse et Sociale (PARIS, Mouton Ldgo, Holaye, 1972 .

(ب)

(4) البربر، عثمان العكاك، سلسلة كتاب البعث، الكتاب الخامس، تونس، ط1، 1956.

(ت)

(5) تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، مطبعة النهار، القاهرة، مصر، 1931.

(6) التعليم القومي والشخصية الوطنية، د. تركي رابح، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1975.

(7) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 3، 1979.

(8) تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

(9) تجربة في الإصلاح، صلاح الدين الجورشي، تونس، ط1، د.ت.

(ج)

(10) الجزائر الثائرة، كوليت وفرانسيس جانسون، ترجمة: محمد علوي الشريف، خليل فهمي، هنري يوسف. سردار، دار الهلال، القاهرة، مصر 1957.

(11) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، د. أحمد الخطيب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

(ح)

(12) الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830–1871، خديجة بقطاش، مطبعة دحلب، الجزائر، د،ت.

(13) الحركة الوطنية الجزائرية، د. أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1992.

(14) الحركة الوطنية الجزائرية ،د. أبو القاسم سعد الله، دار الآداب، بيروت لبنان، 1969.

(15) حياة كفاح(مذكرات)، أحمد توفيق المدني، القسم الثاني(1925-1954)، ش.و.ن.ت الجزائر، ط2، 1988.

(خ)

(16) خمسة رجال Jean Iarouturc

(د)

(17) دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، محمد الطاهر فضلاء، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1981.

(ش)

(18) الشيخ عبد الحميد بن باديس، د. تركي رابح، ش.و.ن.ت. الجزائر، ط 3، 1981.

(19) الشعر الديني الجزائري الحديث، عبد الله الركيبي، ش.و.ن.ت الجزائر، ط1، 1981.

(ص)

(20) صفحات من الجزائر، د. صالح خرفي، ش.و.ن.ت. الجزائر، د.ت.

(21) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان، ت.ت.

(ع)

(22) عيون البصائر، محمد البشير الإبراهيمي، ش.و.ن.ت الجزائر، د.ت.

(ك)

(23) كتاب الجزائر، أحمد توفيق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

(ل)

(24) ليل الاستعمار، فرحات عباس، ترجمة: أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، (د.ت).

(م)

(25) المدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، د. صالح خرفي، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1983.

(26) من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ترجمة: د. حنفي بن عيسى، ش.و.ن.ت. الجزائر، ط 1، د.ت.

(27) ميلاد مجتمع، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1981.

(28) منهج جمعية العلماء في تجديد العقيدة، محمد زرمان (مخطوط).

(29) المقالة الصحفية الجزائرية، د. محمد ناصر، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1978.

المجلات والجرائد:

(30) الأصالة، ع4، 1971، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

(31) مجلة كلية الآداب، ع1، 1964، جامعة الجزائر.

(32) الثقافة، ع8-9، ماي 1972، الجزائر عدد 87، جوان 1985، الجزائر.

(33) الشهاب:

مج 10، ج 11- أكتوبر 1934.

مج 11، ج 6- أوت 1935.

مج 12، ج1- أفريل 1936.

مج 12، ج 10- جانفي 1937.

مج 13، ج 9- نوفمبر 1937.

مج 14، ج3- فيفري 1938.

(34) جريدة البصائر:

ع 71- جوان 1937.

ع 171- جوان 1939.

(35) جريدة الشعب: ع18- فيفري 1970

(36) جريدة الشهاب:

ع1- نوفمبر 1925 .

ع 49 - أوت 1926 .

(37) جريدة الصراط السوي: ع7- أكتوبر 1933.

(38) جريدة المنتقد: ع1- جويلية 1925.

الهوامش

1-فرحات عباس، ليل الاستعمار، ص 91.

2-راجع: د. أبو القاسم سعد الله، حركة الوطنية الجزائرية، ج1 ص 79 إلى 98.

3-من أمثال ابن العناني وابن الكبابطي وغيرهما.

4-راجع: خديجة بقطاش، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر.

5-راجع: الإبراهيمي، عيون البصائر، ص356، كما نحيل القارئ على كتاب [صفحات من الجزائر] لصالح خرفي، ص324، حيث ذكر أن المجاهدين أثناء الثورة التحريرية اكتشفوا في بعض مناطق الشرق الجزائري قبرا لراهب مسيحي بصليبه كان يؤمه الناس ويتبركون به اعتقادا منهم أنه ضريح لأحد الأولياء الصالحين.

6-الإبراهيمي "أنا" الثقافة، ع87، ماي -جوان 1985، الجزائر، ص27.

7-د. صالح خرفي، المدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، ص59.

8-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص632.

9-د. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ص10-57.

10-عبد الحميد بن باديس، "نصيحة الأستاذ الإمام لأهل الجزائر وتونس" الشهاب، مج11، ج6 أوت 1935، قسنطينة، ص365.

11-محمد الطاهر فضلاء، دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، ص82.

12-محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، 1931، ص827.

13-الشهاب، ج1، مج12، أفريل 1936، ص1 إلى الافتتاحية.

14-عبد الحميد بن باديس، "صلاح التعليم أساس الإصلاح" الشهاب، ج11، مج10، أكتوبر 1934، ص381-438.

15-الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص115.

16-أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ص77.

17-صلاح الدين الجورشي، تجربة في الإصلاح، ص 30.

18-باعزيز بن عمر "عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس" البصائر، ع24، 3 ماي 1948.

19-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص45-50.

20-تفسير ابن باديس، ص540.

21-تفسير ابن باديس، ص538.

22-الشهاب، ج1، مج12، ص41، أفريل 1936، افتتاحية، و: عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره، ج1، ص359.

23-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص314.

24-راجع: محمد ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ص41 وما بعدها.

25-المنتقد، ع1، 2 جويلية 1925، الافتتاحية.

26-الشهاب، ع1، 12 نوفمبر 1925، الافتتاحية.

27-إدريس شابو: "الشخصية الجزائرية"، جريدة (الشعب)، ع18، فيفري 1970، ص7.

28-أحمد طالب الإبراهيمي: التجربة الجزائرية في الثورة الثقافية، الثقافية، ع8-9، ماي-جوان 1972، ص18.

29-أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ص203، 208، 239، وكوليت وفرنسيس جونسون "الجزائر الثائرة" ترجمة: محمد علوي شريف وهنري يوسف سردار، ص40-41.

30-كوليت وفرانسيس جونسون، الجزائر الثائرة، ص172.

31-تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، ص191، 192.

32-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص22.

33-د. تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، ص 128، 190، 324.

34-د. تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، ص102.

35-كوليت وفرانسيس جونسون، الجزائر الثائرة، ص130.

36-د. تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، ص193.

37-المصدر نفسه، ص191.

38-د. رابح تركي، الشيخ عبد الحميد باديس، ص 135، وراجع أيضا: عثمان الكعاك، البربر، ص134، تونس، 1956، و: عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره، ص50،51، 59.

39-د. أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص126.

40-راجع: محمد زرمان، منهج جمعية العلماء في تجديد العقيدة الإسلامية، ص22 (مخطوط).

41-عبد الحميد بن باديس "الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي"، الشهاب، ج3، مج 11، ص 105-107، فيفري 1938.

42-المصدر نفسه، ص 105-107.

43-المصدر نفسه، ص 105-107.

44-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 310.

45-البصائر، ع 171، ص4، 22 جوان 1939، ص5.

46-البصائر، ع171، س4، 22 جوان 1939، ص5.

47-البصائر، س1، ع171، 22 جوان 1939، ص5، 6.

48-أحمد توفيق المدني، حياة كفاح (مذكرات القسم الثاني، (في الجزائر 1925 – 1954) ص61.

49-المصدر نفسه، ص59.

50-الشهاب، ج1، مج12، أفريل 1936.

51-عبد الحميد بن باديس "كلمة حرة" الشهاب، ج9 مج13، نوفمبر 1937، ص403-406.

52-عبد الحم بن باديس "لمن أعيش" الشهاب، ج10، ج12، ص 424 – 428، جانفي 1937.

53-المنتقد، ع1، 2 جويلية 1925.

54-خمسة رجال، JEAN LA COUTURE ص275.

55-د. أبو القاسم سعد ا لله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ص111.

ALI MERAD) Le Réformisme-56 musulman en Algérie de 1925 - 1940, ESSAI d'Histoire religieuse et social

(paris, Mouton Ldgo, Lahaye 1972) P334.

57-مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص127.

58-البصائر، ع71، ص2، 18 جوان 1937.

59-آل عمران، 104.

60-أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج4، ص21.

61-النور، 62، 63.

62-عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، ص559.

63-سعد الدين بن أبي شنب "النهضة العربية في الجزائر في نصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة" مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، ع1، 1961.

64-الإبراهيمي "أنا" الثقافة، ع 87، ماي-جوان 1985، ص19.

65-د. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، دار الآداب، بيروت، لبنان، ج2، ص114.

66-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص315.

67-د. عبد الله الركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، ش.و.ن.ت الجزائر، ط1، 1981، ص 562.

68-أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، مج3، ج6، ص101.

69-عبد الحميد بن باديس، "بعد عشرين سنة في التعليم" الصراط السوي، س1، ع7، 30 أكتوبر 1933، ص6.

70-عبد الحميد بن باديس، "أيها المسلم الجزائري"، الشهاب، ع 49، س3، 23 أوت 1926.

71-عبد الحميد بن باديس، "أيها المسلم الجزائري" الشهاب، 49، س3، 23 أوت 1926.

72-أحمد بدوي، "الشريف أبو عبد الله التلمساني" الأصالة، ع4، س1، أكتوبر 1971 ص 48.

فقه الإمام عبد الحميد بن باديس

د. محمد مقبول حسين

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر.

يعتبر الإمام ابن باديس من أبرز علماء الجزائر، وكان إمامًا مجتهدًا حرّم التقليد ودعا إلى عدم التعصب، وقاد حركة إصلاحية تهدف إلى إنقاذ الأمة من احتلال الاستعمار كما تهدف إلى إنقاذ الحياة العلمية والثقافية في الجزائر، حيث يقول: «وكلامنا اليوم عن العلم والسياسة معًا، وقد يرى بعضهم إن هذا الباب صعب الدخول، لأنهم تعوّدوا من العلماء الاقتصار على العلم والابتعاد عن مسالك السياسة»(1) وقال في مكان آخر: «حورب فيكم العلم حتى ظنّ أن قد رضيتم بالجهالة»(2)

تكوينه العلمي: فقد حفظ القرآن في سن مبكر وأتمّ حفظه وهو لا يتجاوز ثلاثة عشر عامًا، وفي عام 1903 بدأ مرحلة جديدة في التعلم على العالم الجليل والمربي النصوح، الشيخ حمدان بن لونيس، فأخذ عنه مبادئ العلوم العربية والدينية، وكان له أثره البالغ في مجرى حياته؛ فكثيرا ما نوّه به في مجال الاعتراف بمن لهم عليه فضل.(3)

وفي عام 1908م سافر إلى تونس لإتمام دراسته في جامعة الزيتونة، وتتلمذ على مشاهيرها الأعلام أمثال الشيخين: محمد النخلي القيرواني ومحمد الطاهر بن عاشور، ونال شهادة العالمية من الجامعة الزيتونية عام 1911م، وبقي بتونس عاما بعد تخرجه، يشتغل بالتدريس في نفس الجامعة.(4)

ولا شكّ أن البيئة الثقافية والاجتماعية التي عاش بها والعلاقات التي كانت مع بعض العلماء أثرت في تكوين شخصية ابن باديس العلمية والثقافية نكتفي بأهمها:

1- ذكاؤه واستعداده الفطري، وقوة عزيمته الصلبة وقدرته على المواجهة وتخطي الصعاب.

2- أسرته التي عرفت بالعلم والمجد واليسار، فقد هيأت له فرص التفرغ للدراسة والتعليم، وأهدته بمعونة مالية، جعلته حرّا لا يتقيد بوظيفة

أو عمل، كما كانت درعا واقية له من بطش المستعمرين.

3- ثقافته الدينية والعربية، وأعظمها تأثيرا في فكره وأسلوبه هو القرآن الكريم.

4-حركة الإصلاح في العالم الإسلامي والعربي، التي عاصرها ابن باديس، وكان لجريدة العروة الوثقى ومجلة المنار أثر بارز في حياته الثقافية واتجاهه الإصلاحي والاجتماعي.

5-أحداث عصره وظروف مجتمعه التي عاشها ابن باديس وخاض غمارها، بالفكر والقلم واللسان.[5]

الإمام ابن باديس فقيه: بادئ ذي بدء نذكر الشروط المطلوبة في الفقيه ومدى انطباقها على ابن باديس أولاً. وباقة من فقهه ثانيا.

أولا: الشروط التي ينبغي توافرها في العالم حتى يكون فقيها ومدى انطباقها على الإمام ابن باديس: فهي أن يكون عالما بآيات الأحكام وبأحاديث الأحكام، وحفظ فتاوي الصحابة والاطلاع على المذاهب الفقهية وفتاوى التابعين ومن جاء بعدهم، ودرايته باللغة العربية.

يعرف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.[6]

والفقيه هو الذي يستنبط الأحكام الشرعية من هذه الأدلة، والأدلة التفصيلية هي النصوص من كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ. فكل آية أو حديث يعدّ دليلاً تفصيليا، أما القرآن الكريم والسنة النبوية فهما دليلان كليان.

وينبغي للفقيه أن يكون ملمّا بآيات الأحكام عالما بها، وأن يكون عالما بأحاديث الأحكام وسالكا لناحية اللغة العربية، واسع الاطلاع على آراء الآخرين من أهل الفقه والعلم والرأي، وأن يكون ملمّا بفتاوي الصحابة والتابعين، والباحث في علم ابن باديس يجد أنه قد توافرت فيه هذه الشروط.

العلم بآيات الأحكام: أما الآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالأحكام الشرعية، فقد كان عالما بها، فاهما لها، قادرا على استنباط الأحكام الشرعية منها، بل كان عالما بغير الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعية، يدلنا على هذا ما ذكره في دروسه في تفسير القرآن الكريم وقد ذكر في خطبة افتتاح دروس التفسير: «فقد عدنا إلى مجالس التذكير في دروس التفسير، نقطف أزهارها، ونجتني ثمارها بيسر من الله تعالى وتيسير، على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات، بوجوه المناسبات، معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، مما جلاه أئمة السلف المتقدمون أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون رحمة الله عليهم أجمعين».[7]

العلم بأحاديث الأحكام: وأما العلم بأحاديث الأحكام، فالباحث يجد في منهجه في شرح الحديث خير دليل على ذلك، فهو يهيئ القارئ أولاً لإدراك الموضوع الذي يعالجه الحديث النبوي، ثم يتطرق إلى السند والمتن ثم الألفاظ والتراكيب ثم المعنى، وأخيرا الاستنباطات، أي يستنبط ما يرشد إليه الحديث من حقائق وأحكام وقيمٍ مختلفة، نفسية وأخلاقية واجتماعية وتشريعية وكونية، مطبقا ذلك كله على البيئة الجزائرية والأمة الإسلامية على غرار منهاجه في تفسير القرآن الكريم.

التمكن من اللغة: وأما التمكن من اللغة العربية، فقد شهد له العلماء بذلك وقد اختارت وزارة التربية الوطنية أقواله كنصوص دراسة في المدارس و الجامعات، وبالإضافة إلى ذلك من يقرأ دروسه في التفسير والحديث يظهر له جليّا أنّه أديب من الدرجة الأولى، وعندما يفسر آية أو حديثا يشرح كثيرا من المفردات الغريبة وعندما يستنبط الأحكام من النصوص يدل جمل من المعاني الحسنة المستنبطة التي لا يكمل لمثلها إلا من جمع إلى معرفة الحديث والعلم بالروايات وعللها ملما بالفقه واللغة والتمكن منها، فهو قد برع فيها وبلغ الغاية، وكان واسع الاطلاع فيها.(8)

وكان رحمه الله حافظا لكثير من فتاوى الصحابة والتابعين، وعندما يعرض آية أو حديثا يسلك طريق السلف من الصحابة والتابعين.

وكان يرى أن فقه الصحابة أولى بالاتباع، لأنهم عاينوا التنزيل وشافهوا الرسول، وحدثت لهم أحداث مختلفة في عصر البعثة فسألوا الرسول عنها أو اجتهدوا فيها فأقرهم عليها أو أرشدهم إلى وجه الصواب فيها، ومن ثم كان فقه الصحابة هو الفقه الأول.

فكان يرى ابن باديس أن فقه الصحابة يجب التمسك به وعدم الخروج عليه لأن هؤلاء أعلم برسول الله من غيرهم.

والاحتجاج بأقوال الصحابة لا يلغي في الواقع الاجتهاد والرأي لأنه إذا تعددت هذه الأقوال في المسألة الواحدة فيمكن للفقيه أن يختار منها واحدا، وابن باديس في دراسته القرآنية والحديثية والفقهية يعتمد على الفكر والاجتهاد والعقل:

فقد قال بهذه المناسبة: «فما كل ما نسمعه وما كل ما نراه نطوي عليه عقد قلوبنا، بل علينا أن ننظر فيه ونفكر فإذا عرفناه عن بينة اعتقدناه وإلا تركناه حيث هو في دائرة الشكوك والأوهام أو الظنون التي لا تعتبر، ولا كل ما نسمعه أو نراه أو نتخيله نقوله، فكفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع، كما جاء في الحديث

الصحيح، بل علينا أن نعرضه على الفكر فإن صرنا منه على علم قلناه وإلا طرحناه، ولا كل فعل ظهر لنا نفعله، بل حتى نعلم حكم الله تعالى فيه لنكون على بينة من خيره وشره ونفعه وضره».[9] ثم قال: «وإذا كانت من المباحات نظرنا في نتائجه وعواقبه ووازنا بينها، فإذا علمنا بعد هذا كله من أمر ذلك الفعل ما يقتضي فعله فعلناه وإلاّ تركناه».[10]

وجملة القول إن الإمام ابن باديس كان فقيها مجتهدا منتسبا واسع الأفق غزير المعرفة.

ففي الفقه يقرر المسائل مع أصولها دون التعرض لتشعباتها، كما أنه يرى التوسع في فقه المذاهب ثم الفقه العام والاطلاع على مدارك المذاهب، حتى يكون الطلبة فقهاء إسلاميين ينظرون إلى الدنيا من مرآة الإسلام الواسعة، لا من عين المذاهب الضيقة، وهذه هي نفس النزعة التي يذهب إليها ابن عبد البر وأبو بكر بن العربي، ومن الكتب التي أوصى بتدريسها على وجه الخصوص كتاب بداية المجتهد لابن رشد.[11]

ثانيا: باقة من فقه ابن باديس: ومن الأدلة على أن الإمام ابن باديس فقيه إضافة إلى ما تقدم من أدلة: صدور فتاوى عنه تدل على سعة اطلاعه وقدرته الفقهية وأنه يتمتع بملكة فقهية قوية لاستنباط الأحكام الشرعية، وإليك بعض هذه المسائل الفقهية:

مسألة زيارة القبور: ذكر ابن باديس في هذه المسألة أقوال العلماء أولا ثم ذكر رأيه في الموضوع:

أ- من العلماء من يقف في باب التعبد عند النص الوارد والعمل الثابت ولا يتوسع فيه بوجه من وجوه الإلحاق، فهؤلاء يقولون إن زيادة القبور إنما تكون لتذكر الموت والآخرة كما جاء في الحديث المشهور، والسلام على الميت والدعاء له كما جاء في خروج النبي ﷺ لأهل البقيع، وسلامه عليهم ودعائه لهم، ويرون أن زيارة القبور لانتفاع الحي بالميت بدعة، لم ترد في نص ولم تثبت في عمل، ومن هؤلاء أبو محمد الجويني والقاضي عياض والقاضي أبو بكر بن العربي، قال في كتاب القبس على الموطأ: «ولا يقصد الانتفاع بالميت فإنها بدعة، وليس لأحد على وجه الأرض إلا لواحد وهو قبر نبينا صلى الله عليه وسلم».[12]

والإمام ابن تيمية الحنبلي، كلامه في هذه المسألة مشهور ومعروف حتى أكثر الناس لا ينسبون هذا القول إلا إليه.[13]

وإنما استثنى ابن العربي القبر الشريف للأحاديث الواردة فيه المرتقية بمجموعها إلى رتبة الحسن والصحيح.

استثنى الشارمساحي قبور الأنبياء بطريق القياس. فكان ابن العربي أوفق منه مع الوارد على أنه لا يعرف قبر نبي غير نبينا على اليقين.[14]

ب- ومن أهل العلم من يتوسع في باب التعبدات فيلحق النظير بالنظير إذا قوي عنه وجه الإلحاق، فيرى هؤلاء أن أصل البركة والخير والنفع موجود في القبر الشريف، موجود في جميع قبور الصالحين على تفاوت فيه بحسب تفاوت المنازل والرتب، فقال: تزار القبور الصالح أهلها للتبرك ويسافر للرجل الصالح بعد مماته كما كان يسافر إليه في حياته، ومن أشهر من ذهب هذا المذهب الإمام الغزالي في الإحياء:[15] «وإذا جوز ذلك (شدّ الرحال إلى قبور الأنبياء) فقبور الأولياء والعلماء الصالحين في معناها، فلا يبعد أن يكون ذلك في أغراض الرحلة كما أن زيارة العلماء في الحياة من المقاصد» وقال في موضع آخر: «وكل من يتبرك بمشاهدته في حياته يتبرك بزيارته بعد وفاته».[16]

وقال الإمام النووي: «والصحيح عند أصحابنا وهو الذي اختاره إمام الحرمين والمحققون أنه (الذهاب إلى قبور الصالحين) لا يحرم ولا يكره». وذهب ابن السبكي إلى زيارة التبرك والسفر إليها غير أنه لم يعممها ثم اختلف كلامه، فمرة قال: «ولا تشد الرحال في هذا القسم إلى قبر أحد غير الأنبياء» ومرة قال: «فينبغي أن يخرج منه (بدعة السفر لانتفاع الحي بالميت) من يتحقق صلاحه كالعشرة المشهود لهم بالجنة وغيرهم» من كتابه [شفاء السقام] هذا تلخيص الأقوال في هذه المسألة ووجه نظر الخلاف فيها.[17]

وأما حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» فإن تقديره لا تشدّ الرحال إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد، فمعناه أن السفر إلى المساجد مقصور على هذه الثلاثة. فالسفر إلى غير المساجد من الأشياء والأغراض غير داخل في لفظ الحديث كما ذكره النووي وابن السبكي وغيرهما، هذا كلام الناس في الزيارة لأجل التبرك، وأما الزيارة بقصد طلب قضاء الحاجات من الميت ودعائه والتمسح بقبره وضرب الدفوف عند رأسه وسوق النذور إليه، فإن هذه كلها لم يفعلها أحد من السلف ولا أباحها أحد في علماء الخلف.[18]

2- مسألة: إتباع رمضان بستة شوال: بعد أن ذكر الحديث بدأ بشرح المفردات ثم التراكيب ثم المعنى ثم التطبيق ثم الأحكام، فقال: «ذهب الشافعية والحنابلة وغيرهم -وهو المصحح عند الحنفية- إلى استحباب صوم هذه الأيام محتجين بهذا الحديث الصحيح الصريح ((من صام رمضان ثم أتبعه ستّا من شوال كان كصيام

الدهر)) وأما المالكية فقد قال يحي بن يحي راوي الموطأ: سمعت مالكا يقول في ستة أيام بعد الفطر من رمضان أنه لم ير أحدا من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف ، وأن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعلمون ذلك. أهـ.

والذي يظهر من عبارات مالك أن المكروه هو صوم ستة أيام متتالية متصلة بيوم الفطر كما يفهم من قوله (في صيام ستة أيام بعد الفطر) ومن قوله (وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء) وإنما يخشى هذا الإلحاق إذا كانت متتالية متصلة بيوم الفطر. فالكراهة إذاً عنده منصبة على صومها بهذه الصفة من التوالي والاتصال، لا على أصل صومها، وهذا هو التحقيق في مذهبه».[19]

فقه مالك واحتياطه:

انبنى فقه مالك واحتياطه على أصلين:

الأصل الأول: أن العبادة المقدرة لا يزاد عليها ولا ينقص منها وهو أصل عام في جميع العبادات، وفي خصوص الصيام قد ثبت نهيه ﷺ أن يتقدم شهر رمضان بصيام يوم أو يومين، وظاهر أن هذا النهي هو خوف أن يعد ذلك من رمضان، فحمى الشارع بهذا النهي العبادة من الزيادة في أولها. فبنى مالك -بسعة علمه وبعد نظره- على ذلك حمايتها من الزيادة في آخرها، فكره صوم تلك أيام متوالية متصلة بيوم الفطر مخافة -كما قال- أن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء. فكان احتياطه في الأخير مطابقا لاحتياط النبي ﷺ في الأول، وذلك كله للمحافظة على بقاء العبادة المقدرة على حالها غير مختلطة بغيرها، وقد جاء نظير هذا الاحتياط في الصلاة، فقد روى أبو داود في سننه أن رجلا دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ، فصلى الفرض. وقام ليصلي ركعتين، فقال له عمر بن خطاب رضي الله عنه، اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبهذا هلك من كان قبلنا، فقال له ﷺ أصاب الله بك يا ابن الخطاب، يعني أن الذين كانوا قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض، فأدى ذلك إلى اعتقاد جهالهم، وجوب الجميع، فأدى ذلك إلى تغيير شرع الله وهو سبب هلاك.

لا يقال: إنّ مقدار العبادة معلوم من الدين بالضرورة، فكيف يظن أنه قد يعتقد الجميع من الأصل والزيادة عبادة واحدة، لأننا نقول إذا دام وصل النافلة بالفريضة، وطال العهد، وخلفت الخلوف. أدى ذلك أهل الجهالة إلى ذلك الاعتقاد، والاحتياط للعبادة يقتضي قطع ذلك الاعتقاد من أصله بالنهي عما يؤدي إليه وهو من

سد الذرائع الذي هو أحد أصول مالك في مذهبه.

ومع ذلك فقد نقل الإمام القرافي عن الإمام عبد العظيم المنذري أن الذي خشي منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم وشعائر رمضان إلى آخر الستة أيام فحينئذ يظهرون شعائر العيد. أهـ.[20]

فلله درّ مالك ما أوسع علمه، وما أدق نظره، وما أكثر أتباعه فرحمه الله تعالى عليه وعلى أئمة الهدى أجمعين.

الأصل الثاني: أن ما ورد من العبادة مقيدا بقيد يلتزم قيده، وما ورد منها مطلقا يلتزم إطلاقه، فالآتي بالعبادة المقيدة دون قيدها مخالف لأمر الشرع ووضعه.

والآتي بالعبادة المطلقة ملتزما فيه ما جعله بالتزامه كالقيد مخالف كذلك لأمر الشرع ووضعه وهو أصل في جميع العبادات. ومثال ما ورد من العبادة مقيدا: التسبيح والتحميد والتكبير ثلاثا وثلاثين مرة والختم بـ: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، فقيدت هذه العبادة بإيقاعها دبر كل صلاة فالإتيان بها في غير دبر الصلوات مخالفة للوضع الشرعي،... ولفظ الحديث الوارد في هذه الأيام جاء مطلقا في الإتباع صادقا بالاتصال والانفصال، وفي لفظ ستة صادقا بتواليها وتفرقها، فالتزام اتصالها وتواليها تقييد لما أطلقه الشرع وتزيد عليه.

هذان الأصلان اللذان قررنا بهما فقه مالك، هما أصلان مجمع عليهما، كثيرة في الشريعة المطهرة أدلتها، والفروع التي تنبني عليها، فلنا في مالك وغيره من أئمة الهدى القدوة الحسنة في التمسك بهما، فنحتاط لعبادتنا، حتى لا نخلط بين فرضها ونفلها، ونتقبل ما جاء من العبادات مقيدا أو محددا بقيده وحده، ونتقبل ما جاء منها مطلقا على إطلاقه، فلا نلتزم فيه ما يخرجه عن الإطلاق، ولنحذر كل الحذر من الإخلال بقيود الشارع أو التقييد بمطلقه، ففي ذلك استظهار عليه.[21]

ومن يقرأ دروسه في التفسير والحديث وغيرهما، يظهر له جليا أنه كان فقيهاً مجتهدًا، وكان يحتكم إلى الدليل عند بيان المسألة، ويذكر الآراء الفقهية ويناقشها ويختار رأياً مناسبًا، وعند ذكر المسائل يربط الأحكام الفقهية بالقضايا الأصولية مبيّنا بذلك أن أسباب الاختلاف في الفروع الفقهية ترجع في كثير من الأحيان إلى مسائل أصولية كما يظهر من خلال دروسه أنه كان يربط الأحكام الفقهية بعلوم اللغة، ولقد اهتم كثيرا عند شرحه للآيات والأحاديث بالجانب اللغوي من خلال ربطه الأحكام الفقهية بقضايا لغوية.

نختم هذا البحث بكلمة قالها ابن باديس عندما نشر مجالس التذكير في مجلة الشهاب: «ننشر في هذا الباب من (مجلة الشهاب) ما فيه تبصرة للعقول أو تهذيب للنفوس من تفسير آية كريمة أو حديث شريف أو توضيح لمسألة في أصول العقائد أو أصول الأعمال معتضدين بأنظار أئمة السلف الذين لا يرتاب في رسوخ علمهم وكمال إيمانهم، وأئمة الخلف الذين درجوا على هديهم في نمط وسط بين الاستقصاء والتقصير.(22)

الهوامش

(1) انظر البصائر– السنة الثانية، العدد 71 يونيو 1937م؛ مجالس التذكير من حديث البشير النذير للإمام عبد الحميد بن باديس ص16 من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الطبعة الأولى 1983م؛ ابن باديس حياته وآثاره لعمار الطالبي، طبع دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية.

(2) انظر: البصائر –السنة الثانية، العدد 83 سبتمبر 1937؛ مجالس التذكير من حديث البشير النذير ص14.

(3) ابن باديس حياته وآثاره: ص73.

(4) ابن باديس، حياته وآثاره، د.عمار الطالبي ص74، مقال في مجلة إفريقيا الشمالية بعنوان ((نشأة ابن باديس لمحمد صالح رمضان، عدد 4، السنة الأولى، ماي 1949. ص43.

(5) ابن باديس حياته وآثاره: ص74، مقال ((أولو الأمر)) لعبد الحميد جـ8، مجلة 15 ص2.

(6) المستصفى 1/4؛ التوضيح على التنقيح 12/1، أصول الفقه الإسلامي لمحمد الزحيلي ص9.

(7) الشهاب جـ في مجلة 7/ 1349هـ، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ص49.

(8) مجالس التذكير من حديث البشير النذير ص22 وص61.

(9) الشهاب جـ9 مجلد 6، 1349هـ.

(10) المصدر نفسه.

(11) الشهاب عدد4 سنة 1925م؛ آثار الإمام ابن باديس جـ3، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.

(12) ابن باديس حياته وآثاره ص113؛ الشهاب جـ10 م7 ص601.

(13) فتاوى ابن تيمية جـ 27/ ص.ص 20 31 وقد خصص ابن تيمية موضوع زيارة القبور والمشاهد، الجزء السابع والعشرين كاملا، نقتطف منه بعض أقواله: «أما السفر إلى مجرد زيارة قبر الخليل أو غيره من مقابر الأنبياء والصالحين ومشاهدهم وآثارهم، فلم يستحبه أحد من أئمة المسلمين لا الأربعة (يقصد الأئمة الأربعة) ولا غيرهم، فالسفر إلى المشاهد غير مشروع باتفاق الأئمة بل لو سافر إلى ((قباء)) من دويرة أهله لم يجز، ولكن لو سافر إلى المسجد النبوي ثم ذهب منه إلى مسجد قباء فهذا مستحب، كما يستحب زيارة قبور أهل البقيع وشهداء أحد.

أما إذا كان قصده بالسفر زيارة قبر النبي ﷺ دون الصلاة في مسجده، فهذه المسألة فيها خلاف، وبهذا يتبين أنه لم يمنع زيارة القبور بإطلاق، راجع للتوسع: جـ 27 من الفتاوى.

(14) آثار ابن باديس جـ3، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.

(15) كتاب الإحياء للغزالي، باب فضيلة المدينة الشريفة على سائر البلاد جـ3 ص445.

(16) المصدر نفسه.

(17) الشهاب الأسبوعي عدد 4، سنة 1344هـ.

(18) الشهاب الأسبوعي عدد 4؛ وآثار ابن باديس جـ3 ص234.

(19) انظر الشهاب جـ3 م7، 1349هـ؛ وابن باديس حياته وآثاره لعمار الطالبي؛ ومجالس التذكير من حديث البشير النذير ص55-59.

(20) انظر الفروق للقرافي جـ2 ص186، قاعدة 104، وص189 قاعدة 105، طبع دار المعارف بيروت لبنان؛ مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1983.

(21) الشهاب جـ3 مجلد 7 سنة 1349هـ، ابن باديس حياته وآثاره؛ مجالس التذكير من حديث البشير النذير ص56 وما بعدها.

(22) الشهاب جـ1 مجلد 5 سنة 1347هـ، مجالس التذكير من حديث البشير النذير ص27.

أصول فتاوى الشيخ عبد الحميد بن باديس ومميزاتها

أ. عبد المجيد بيرم

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر

الشيخ ابن باديس أحد رموز النهضة الفكرية في الجزائر، وجمعية العلماء التي ترأسها إحدى أبرز الحركات الإصلاحية التي ساهمت في ربط الشعب الجزائري بالإسلام عقيدة وسلوكا، وبالعربية لغة، وبالجزائر وطنا. كما قامت بالإصلاح الديني في محاربة ضلالات العقائد وبدع العبادات ومفسدات الأخلاق والرجوع بالأمة إلى المصدرين اللذين ما إن تمسكت بهما الأمة لن تضل ولا تشقى، الكتاب والسنة.

والشيخ ابن باديس متعدد المواهب فهو عالم ديني، ومصلح اجتماعي، وكاتب صحفي، يعيش هموم أمته ويعمل للنهوض بها ودرء الأخطار عنها، وسنحاول -في هذه الدراسة- أن نستشف من خلال تلك الفتاوى القليلة المأثورة عن الشيخ ابن باديس القيمة العلمية والتاريخية، والتي تتمثل في النواحي التالية:

1- الناحية العلمية: إبراز منهجه العلمي في تقرير الأحكام وبيان الأصول الاجتهادية التي كان يعتمدها في فتاويه وفي بعض الأحكام الشرعية التي قررها في معرض تفسيره للقرآن الكريم وفي شرحه للأحاديث النبوية.

2- الناحية التاريخية: والتي يمكن أن تكشف لنا عن أهم القضايا والأحداث التي وقعت في تلك الحقبة التاريخية، كما تكشف عن بعض الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية[1]

3- الناحية الإصلاحية: كما يظهر من خلال تلك الفتاوى المسلك الإصلاحي للشيخ ابن باديس، في محاولة إعادة للشعب الجزائري وجهه الحقيقي في صفاء الاعتقاد وسلامة اللسان وأصالة الانتماء الحضاري، وتجاوز مرحلة التخلف، وقد كان لبعض تلك الفتاوى أهمية بالغة الخطورة في مستقبل الشعب الجزائري وقضيته كما في مسألة التجنس.

وهذه الناحية تبرز لنا مدى الارتباط الوثيق بالأمة وقضاياها، ومدى مشاركته الشعب آلامه وآماله وتطلعاته، وفي هذا دحض لزعم من ادّعى أن العلماء وجمعيتهم كانوا يعيشون في أبراج عاجية بعيدين عن هموم الشعب ومعاناته.

وقد اتخذ الشيخ ابن باديس من الإفتاء طريقا من طرق تبليغ أحكام الشريعة، وتبين المشكل منها، ومجالا لنشر العلم، وإحياء السنن وإمامة البدع والمحدثات، وإرشاد الناس والتنبيه على المخاطر والتحذير من الانحرافات والضلالات والوقوف أمام تحريفات الغالين وانتحال المبطلين وتأويلات الجاهلين، وحاجزا مانعا في وجه المخططات الاستعمارية في محاولات مسخ أصول الشعب الجزائري، وتمرير مشاريعه وتسويغ سياسته التعسفية...

ابن باديس المفتي: الإفتاء منصب خطير وهام لا يتولاه إلا من استجمع شروط الاجتهاد في الشريعة، ذلك أن الذي يتصدى للإفتاء إنما يوقع عن الله عزّ وجلّ ويبلغ أحكامه[2]، ويقوم في الأمة مقام النبي ﷺ كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي في موافقاته.[3]

وقد اتفق علماء الأصول على أنه لا يتصدى لهذا المنصب إلا من توفرت فيه الشروط التي تشرط في المجتهد، فقد نقل ابن القيم عن الخطيب في كتابه: [الفقيه والمتفقه] عن الإمام الشافعي قوله فيما يتعلق بشروط الإفتاء: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلا:

- عارفا بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه وما أريد به.
- ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ وبالناسخ والمنسوخ ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن.
- ويكون بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن ويستعمل هذا مع الإنصاف.
- ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار.
- ويكون له قريحة بعد هذا.

فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام»[4]

فلا بد للناس من علماء الشريعة يرشدونهم ويجيبونهم عما يستشكل عليهم في دينهم ودنياهم، وقد كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين موئل الأمة لمعرفة الأحكام الشرعية، وما يستشكل عليهم من قضايا، وما يجدّ في حياتهم من أحداث ووقائع، فقرر المجلس الإداري للجمعية أن يتولى الشيخ عبد الحميد بن باديس الجواب على الأسئلة التي ترد إلى الجمعية

-وإنه لجدير بها وأهل لها- كما أنه كان يجيب على أسئلة السائلين في مجلة الشهاب وغيرها قبل تأسيس جمعية العلماء بزمان غير يسير.

ولم يقتصر الشيخ ابن باديس على إجابة أسئلة المستفتين، بل إنه كان يعلق على فتاوى العلماء داخل وخارج القطر الجزائري إما مثنيا عليها أو موضحا ومفصلا ما فيها من إجمال وإبهام أو محذرا مما فيها من خطأ وضلال.

كما كان يعلق على كتب ورسائل محذرا مما فيها من خطأ وانحراف...

الشيخ ابن باديس كان مستكملا لأدوات النظر والاجتهاد، متبحرا في الأصلين القرآن الكريم والسنة النبوية، محيطا بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع عارفا بعلوم اللسان، عالما بقضايا المجتمع ومشكلاته، وآثاره التي خلفها خير شاهد على ذلك.

هذا وقد شهد له فطاحل العلماء بحصافة الفكر ودقة النظر ونفاذ البصيرة، وهو لا يزال شابا -في مرحلة التحصيل العلمي- وذلك حينما ألف رسالة أجاب فيها عن سؤال عن رجل يدعي أنه من العارفين، قال أبياتا من الشعر، أساء فيها الأدب مع الحضرة النبوية ومقامه الشريف ﷺ. وقد قرض تلك الرسالة جمع من أهل العلم من تونس والجزائر والمغرب الأقصى منهم:

شيخه الشيخ محمد النخلي -رحمه الله تعالى- قال: «فإني اطلعت على الرسالة التي ألفها الفاضل العالم ابننا الشيخ عبد الحميد بن باديس -أحد المتطوعين بجامع الزيتونة- جوابا عن سؤال...»[5]

وقال فيه شيخه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله تعالى-: «فإني طالعت هاته الرسالة الحافلة التي ألفها العالم الفاضل نبعة العلم والجادة وقرنع التحرير والإجادة ابننا الذي افتخر ببنوته إلينا...»[6]

وقال عنه الشيخ محمد الصادق النيفر -رحمه الله تعالى-: «... فقد أتحفني الإبن الروحي والأخ النصوح العلامة المدقق، ومن هو بكل فضيلة متصف ومتعلق، عمدة المغرب الأوسط...»[7]

وقال عنه الشيخ محمد بن المولود بن الموهوب المفتي المالكي بقسنطينة -رحمه الله: «... فقد أطلعني الأخ في الله العلامة فرع الكمال وزبدة الأصول ذو الأنس الأنيس السيد عبد الحميد بن باديس على جوابه الشافي ونقله الصافي...»[8]

ووصفه المفكر الكبير مالك بن نبي -رحمه الله- في قوله: «لقد كان ابن باديس مناظرا مفحما ومربيا بناء، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا والها ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية،

ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عـزب عـن الأنظار إبـان العصـور الأخـيرة للتفكـير الإسلامي...»[9]

وهذا الشيخ محمد البشـير الإبراهيمي رفيق ابن باديس في جهاده وخليفتـه مـن بعـده، يصفـه بوصف جامع يغنينا عن الاستطراد، يقـول عنـه: «وعبد الحميد بن باديس باني النهضـة وإمامهـا، ومدرب جيوشها عالم ديني، ولكنه ليس كعلمـاء الدين الذين عرفهم التاريخ الإسـلامي في قرونـه الأخيرة، جمع الله فيه ما تفرق في غيره من علماء الديـن في هـذا العصـر، وأربـى عليهـم بالبيـان النـاصح واللسـان المطـاوع، والذكـاء الخـارق، والفكر الولود، والعقل اللماح، والفهم الغـواص على دقائق القرآن وأسـرار التشـريع الإسـلامي، والاطلاع الواسع على أحوال المسلمين ومناشـئ أمراضهم، وطـرق علاجهـا، والـرأي السـديد في العلميات والعمليـات مـن فقـه الإسلام وأطـوار تاريخه والإلمام الكافي بمعارف العصـر مـع التمييـز بين ضارها ونافعها...»[10]

وقـد كـان الشـيخ ابـن بـاديس نفسـه يحـث المعلمين والمتعلمين أن يسموا بأنفسهم عن مرتبـة التقليد إلى مرتبة الاتباع، وهو معرفة قول المجتهد مع معرفة دليله وكيفية أخذه للحكـم مـن ذلـك الدليـل، وهــذا لا يتـأتى إلا بتحصيــل العلـوم الشرعية واللسانية، وهذا مما يمكن «عند اختلاف المجتهديـن معرفـة مراتـب الأقـوال في القـوة والضعف واختيار ما يترجح منهـا، واستثمار مـا في الآيات والأحاديث من أنواع المعارف...»[11]

البعد الإصلاحي في فتاوى الشيخ ابن باديس:

الإمام عبد الحميد بـن بـاديس بالإضافـة إلى كونه عالما فهو مصلح ديني اجتمـاعي يحـارب التقليـد والبـدع ويدعـو للنهضـة والحضـارة[12]، فقد جعل من دروسـه في تفسـير القـرآن الكريـم وشرحه للأحاديث النبوية ومن مقالاته الصحفيـة وفتاويـه طريقـا للإصـلاح والنهـوض بالأمـة مـن تخلفها[13] ويتمثل الإصلاح في النقاط التالية:

أولا: الوقــوف في وجــه المخططــات الاستعمارية.

ثانيا: الوقوف في وجه الانحرافات الطرقية.

ثالثا: تنقيـة الإسـلام ممـا شـابه مـن المفـاهيم المغلوطة ومن الفكر الخرافي.

وسأتناول هـذه النقـاط بشـيء مـن التفصيـل مدللا عليها بما ورد عنه في فتاويه.

أولا: الوقــوف في وجــه المخططـات الاستعمارية:

لقـد وجـد الشـيخ ابـن بـاديس وإخوانه في جمعية العلماء أنفسهم أمام استعمارين اتفقـت أهدافهـا واختلفـت وسـيلتهما، أحدهمـا اسـتعمار روحــاني يتمثــل في مشــايخ الطـرق الصوفية، وغايته استغلال الأمـة ووسيلتهم صـد

الأمة عن العلم والمعرفة، وثانيهما، استعمار مادي متمثل في الاستعمار الفرنسي، وغايته استغلال الأمة وسد أبواب العلم في وجه الأمة، فالأولون يضلون الأمة وهؤلاء يذلونها[14]

تصدى الشيخ ابن باديس لمخططات الاستعمار وأذنابه من خلال مقالاته، يردّ عليهم ويكشف حقيقتهم من خلال فتاويه، من ذلك وقوفه في وجه دعاة التجنيس الذين سعوا بوسائل الإغراء والترغيب في الدعوة إلى التجنيس وتوسيع دائرته وتكثير عددهم، فكتب مقالا في مجلة |الشهاب| تحت عنوان: "تسهيل التجنيس"[15] بيّن فيه حكم التجنس، واعتبره رفضا للأحكام الشرعية، وبنى عليه أن من رفض الأحكام أو حكما قطعيا واحدا يعد مرتدا عن الإسلام وخارجا منه، وهذا الأمر معلوم عند الناس بالضرورة، فقد أصدر هذه الفتوى ليقطع الطريق أمامهم، ودعاهم إلى الكف عن كل دعاية في هذا المعنى، وكان الأجدر بهم: «التفرغ لاستحصال جميع حقوق الجنسية التي اعتنقوها وارتكبوا ما ارتكبوا لأجل نيلها...»[16]

ولما كثر السائلون عن حكم التجنس، وتوالت الرسائل على لجنة الفتوى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أحالت الأمر على رئيس الجمعية للإجابة عليها، فلبى الشيخ الطلب وأصدر الفتوى في غاية الصراحة والوضوح ليكون المرء على بينة من أمره، فبيّن حكم التجنس وما يترتب على المتجنس من آثار على نسله، كما بين طريقه الإنابة والتوبة من التجنس، فالمتجنس بجنسية غير إسلامية: «يقتضي رفض أحكام الشريعة ومن رفض حكما واحدا من أحكام الإسلام عدّ مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع»[17]

ثم بين الشيخ ابن باديس ما للتجنس من الآثار التي لا تقتصر على المتجنس وحده بل تمتد على أبنائه، ذلك أن المتجنس بحكم القانون الفرنسي-يجري على نسله، فتكون المصيبة أعظم، إذ يكون المتجنس قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وأما التوبة من التجنس فلا بد من التخلي عن الجنسية الجديدة والرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يكفي الندم لاعتباره مسلما في معاملته وإجراء أحكام الإسلام عليه.

لقد كانت الفتوى جريئة، وكان موقف الشيخ صلبا في وجه مخططات الاستعمارية في محاولات الإدماج والذوبان والانصهار. يحمده عليه التاريخ وتشكره الأجيال، إذ حفظ للشعب هويته وقضيته، وللأمة تاريخها وحضارتها.

وقد جرت هذه الفتوى على جمعية العلماء وأعضائها المتاعب والملاحقات حيث منعوا من

التدريس والوعظ في المساجد والأماكن العامة، كما أودع المخالفون السجون والمعتقلات[18].

هذا ولقد كان لهذه الفتوى صدى واسع في أوساط الشعب حتى وردت إليه أسئلة تتعلق في معاملة أبناء المتجنسين، فأجاب: «وبعد فابن المطورني (المتجنس) إذا كان مكلفا ولم يعلم منه إنكار ما صنع أبوه والبراءة منه، فهو مثل أبيه لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، وإن كان صغيرا فهو مسلم على فطرة الإسلام يدفن معنا ونصلي عليه»[19]

كما كان لفتوى الشيخ ابن باديس في التجنس. والتوبة منه صدى واسع خارج القطر الجزائري فجاءته رسالة عن جمعية المسلمين التونسيين المتجنسين بالجنسية الفرنساوية، تثني عليه صراحته المعهودة في هذه المسألة وبيانه لحكم الله تعالى بوضوح لا لبس فيه في وقت اشتدت وطأة الاستعمار على الشمال الإفريقي[20]

ثانيا: الوقوف في وجه الانحرافات الطرقية:

استخدم الشيخ ابن باديس الفتوى وسيلة لكشف أستار الطرقية وبيان انحرافهم وضلالهم، ذلك أن الانحراف الصوفي لا يقل ضررا عن الاستعمار الفرنسي، ويصف الشيخ الإبراهيمي ضرر الانحراف الصوفي في الشعب: «... أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح: من استعمارين مشتركين يمتصان دمه ويتعرقان لحمه ويفسدان عليه دينه ودنياه:

– استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار.

– واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب، والمتغلغلون في جميع أوساطه، المتاجرون بالدين والمتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية، وقد طال أمد هذا الاستعمار الأخير وثقلت وطأته على الشعب حتى أصبح يتألم ولا يبوح بالشكوى أو الانتقاد خوفا من الله بزعمه، والاستعماران متعاضدان، يؤيد أحدهما الآخر بكل قوته...»[21]

أدرك الشيخ ابن باديس أن المعركة ضد الطرقية ستكون شاقة ومتعبة ذلك أن شيوخ الطرق الصوفية الدجالين مطايا وجنود الاستعمار الفرنسي فليس من السهل هدم الأركان التي يعتمد عليها الاستعمار وقد كشف قائد عسكري فرنسي حقيقة الدور الذي لعبه مشايخ الطرقية حينما قال: «إن كسب شيخ طريقة صوفية أنفع لنا من تجهيز جيش كامل...»[22]

لهذا تصدى الشيخ ابن باديس لهم من خلال فتاويه وفي تعليقاته على بعض الفتاوى لغيره، وفي بعض مقالاته معلقا على بعض الكتب والرسائل

-أصحابها زعماء لبعض الطرق الصوفية – في بيان حقيقتهم وإعراء مواقفهم وهتك الأستار عنهم وتحطيم الهالة المصطنعة حول شخصهم،

فبدأ من وقت مبكر حينما أجاب سائلا عن شخص ينتحل لقب "الأولياء العارفين" قال أبياتا خرج بها عن دائرة الأدب وتهجم فيها على الحضرة النبوية، فرد عليه ابن باديس رداً علميا موضوعيا مدعما بالأدلة والشواهد من الكتاب والسنة وأقوال السلف وآثار من كبار أئمة التصوف، وقد طبع الجواب في رسالة مستقلة وقرظها عشرة من كبار علماء المغرب العربي[23].

وتحت عنوان: "ما هكذا يكون الاستدلال" رد الشيخ ابن باديس على أحد أقطاب الطرقية ادّعى في رسالة له جواز الذكر بالاسم المفرد، وفيها ما لا يجوز السكوت عليه، فبين الشيخ ما فيها من زيف وخطأ وغلط، حيث اعتمد صاحب الرسالة على أحاديث موضوعة ومنكرة وعزاها إلى كتب الحديث التي التزم أصحابها الصحة كالصحيحين وكتب السنن المشهورة ليوهم قراء رسالته على صحة تلك الأحاديث وما تضمنته.

كما بين بطلان نسبة ما نقله عن العلماء، وختم الشيخ مقالته بالنصح للمؤلف ودعوته له بسحب رسالته من التداول قطعا لانتشار الباطل ورواجه[24].

وفي تعليق الشيخ ابن باديس على جواب الشيخ الحجوي يتعلق بالطريقة التجانية حيث أحاط كلامه بشيء من الغموض، والمسألة خطيرة لا بد فيها من صراحة ووضوح لا لبس فيه، فتولى الشيخ ابن باديس إزالة الغموض عما يتعلق بالطريقة التجانية ودحض ما فيها من باطل وضلال ختم ذلك بقوله: «فالمندمج في الطريقة التجانية على هذه العقائد ضال كافر، والمندمج فيها دون هذه العقائد عليه إثم من كثر سواد البدعة والضلال»[25]

ثالثا: تنقية الإسلام مما شابه من المفاهيم المغلوطة ومن الفكر الخرافي: كانت دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى ما كان عليه السلف الصالح من التمسك بالكتاب وصحيح السنة –والتعامل مع الواقع وفق السنن والنواميس التي تحكم الأمم والشعوب والحضارات– لذلك أخذت على عاتقها المنافحة عن صفاء الإسلام مما ألصق به في عهود الانحطاط والتخلف من ضلالات في الاعتقاد وفساد في الفكر والتصور وابتداع في الطاعات والعبادات حتى أصبح جزءا منه، وقد اعترضتهم مصاعب ومتاعب في هذا السبيل، لما وجدوا من تصميم أكثر العامّة على العناد فيما ألفوه وتوارثوه عن

آبائهم مع عدم الإنكار عليهم أو الإرشاد لهم لذلك لم يكن من السهل تحرير العقول من عقالها من الخرافات والأوهام، وبعث الهمم من مراقدها وإيقاظ الأمة من رقدتها وتنقية الدين مما ألصق به.

وقد كانت هذه المحدثات والبدع والسخافات والضلالات الملصقة بالدين حاجبا وحاجزا للكثيرين في إعراضهم عن الإسلام والنظر إلى الدين نظر ازدراء بل كان يجب -في نظرهم- أن يقاوم وأن لا يعمل به وبما فيه، لأنه يمثل عائقا للنهوض والرقي[26].

ولقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس وإخوانه في الجمعية أنه لا بد للنهوض بالمجتمع والأمة من تنقية الإسلام مما علق به ومحاربة الأوهام والخرافات السائدة بين الناس، والتي تتنافى مع بداهات العقول، والإنكار على البدع والمحدثات المتفشية والضلالات الرائجة في المجتمع ببيان ضررها وقبحها وسخفها.

فقام الشيخ ابن باديس أحسن قيام في هذا المسعى غير مبال برضا العامة أو سخطهم، واتخذ من المسائل التي استفتي فيها وسيلة لهذا الغرض، وفي تعليقاته أيضا على فتاوى غيره من أهل العلم. وسنرى نماذج من ذلك تميط اللثام عن دعوته وجهاده في الإصلاح في هذا الجانب.

أ) ورد على الشيخ ابن باديس سؤال من جماعة، حاصله أن شيخا من أهل العلم عندهم أنكر الثور الذي بنيت عليه الدنيا، وقصة الحوت وادعى أن الأرض كروية الشكل قد مدها الله تعالى، وأنها واحدة، وهذا السؤال ينم عن مدى تفشي الأوهام في الناس وسيطرة الخرافات على العقول، كما أن استغرابهم موقف ذلك الشيخ الذي أنكر هذا السخف يدل على تمكن الجهل وتغلغله في أوساط الشعب ولا سيما في القرى والمناطق النائية.

فتولى الشيخ ابن باديس إبطال هذا الزعم، وصدر جوابه بتمهيد نبه فيه على ثلاثة أمور: [27]

أولا: أنه لا ينبغي أن يعول ويعتمد على كل ما ورد في كتب التفاسير التي لم يلتزم أصحابها بإيراد ما صح من الأخبار، كما هو الشأن في تفسير الخازن، وهو كتاب مشهور عند العامة، وقد جمع صاحبه من الإسرائيليات فأوعى، فمن اعتمد على كل ما فيه واتخذه عقيدة ونسبه إلى الإسلام فقد أخطأ في عقيدته.

ثانيا: أن ما دلّ عليه ظاهر من آية أو حديث فهو على ظاهره وما يوجب تأويله دليل عقلي قطعي فيجب حينئذ تأويله بما يحتمله.

ثالثا: أنه عند تكافؤ الاحتمالات لا يجوز لنا الترجيح إلا بدليل صالح للترجيح لصحة متنه وظهوره أو قطعية دلالته.

بعد أن مهّد الشيخ ابن باديس بهذه الملاحظات بنى عليها جوابه فقال:

«1- أن قصة الحوت والثور والصخرة قصة إسرائيلية محضة لا سند لها من السنة، لا قوي ولا ضعيف.

2- وأن ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الذي يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل﴾ [الزمر: 5].

يدل على أن الأرض كورة، وقد قامت أدلة هي يقينية عند من يعرفها على كروية الأرض، فصار الأخذ بذلك الظاهر متعينا، ووجب حمل النصوص الأخرى المحتملة على ما يوافقه.

3- وجاء في القرآن على الأرض ما ظاهره تعددها بسبع في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: 11]

فالظاهر أن المثلية في العدد، قد أيد هذا الظاهر الصريح حديث النبي ﷺ: «من اغتصب شبرا من أرض طوقه من سبع أرضين» واستظهر الشيخ ابن باديس أنها سبع طبقات أخذا من ظاهر قوله ﷺ: «طوقه من سبع أرضين»، لأن المقصود منه أن ذلك الشبر في غاية الغلظ، لأنه يؤخذ من الطبقة السفلى إلى الطبقة العليا ويجعل في عنقه كالطوق، فلا ينبغي العدول عن هذا الظاهر لأنه لا يوجد دليل قاطع يصرفه عنه.

4- وأن السموات سبع بالنص القاطع في قوله تعالى: ﴿الذي خلق سبع سموات طباقا﴾ [الملك: 3].

وغيرها من الآيات، فدليل تعدد السموات من القطعيات فلا يجوز مخالفته»[28]

ب) مما عمت به البلوى في كثير من بلاد المسلمين فشو بعض مظاهر الشرك التي جاء الإسلام لمحاربتها، وسد الذرائع إليها، وكل ما من شأنه أن يعكر صفاء التوحيد، من ذلك شد الرجال إلى الأضرحة، وربما جاوز الحال إلى الطواف بالضريح وطلب قضاء الحاجات من صاحبه...

فقد سئل الشيخ ابن باديس عن زيارة هذه الأضرحة، فأجاب بجواب شاف واف حدد فيه الجائز والممنوع ولخص الأقوال في المسألة مع بيان وجه نظر الخلاف فيها ثم ختم فتواه بنصيحة وهي أن السلام باتباع المتفق عليه دون المختلف فيه.

استهل الشيخ الجواب على السؤال بتحديد موقف أهل العلم من المسألة:

الفريق الأول: يرى وجوب الوقوف في باب التعبد عند النص الوارد والعمل الثابت ولا يتوسع بوجه من وجوه الإلحاق.

ذلك أن زيارة القبور إنما تكون لتذكر الموت والآخرة كما جاء في حديث مسلم في صحيحه كما شرع فيها السلام على الميت والدعاء له، وقد ثبت عنه ﷺ أنه كان يخرج لأهل البقيع ويسلم عليهم ويدعو لهم وأما زيارة القبور لانتفاع الحي بالميت فهي بدعة لم ترد في نص ولم تثبت في عمل واستثنى القاضي ابن العربي القبر الشريف للأحاديث الواردة فيه المرتقية بمجموعها إلى رتبة الحسن والصحيح. ونقل عنه الشيخ ابن باديس من كتابه القبس ما يدل على ذلك في قوله: «ولا يقصد الانتفاع بالميت، فإنها بدعة وليست لأحد على وجه الأرض إلا لواحد وهو قبر نبينا».

واستثنى الفقيه أبو محمد الشارمساحي المالكي قبور الأنبياء بطريق القياس ونقل عنه الشيخ ابن باديس من كتابه [نظم الدر] ما يشهد على ذلك، علق ابن باديس على الرأيين بقوله: «فكان ابن العربي أوقف منه مع الوارد، على أنه لا يعرف قبر نبي غير نبينا على اليقين»[29]

الفريق الثاني: توسعوا في باب التعبدات فألحقوا النظير بالنظير إذا قوي وجه الإلحاق، وقرروا أن أصل البركة والخير الموجود في القبر الشريف موجود أيضا في جميع قبور أهل الصلاح والتقوى على تفاوت فيه، فقالوا: تزار قبور الصالحين للتبرك، ويسافر للرجل الصالح بعد مماته كما كان يسافر إليه في حياته، وأشهر من قال بهذا الرأي الإمام الغزالي في إحيائه.

ما سبق ذكره هو زيارة القبور لأجل التبرك، وأما الزيارة بقصد طلب الحاجات من الميت ودعائه والتمسح بقبره وضرب الدفوف عند رأسه وسوق النذور إليه، فإن هذه كلها لم يفعلها أحد من السلف ولا أباحها أحد من علماء الخلف»[30]

بهذا التفصيل والوضوح أزال الشيخ ابن باديس الإشكال والغموض فيما يجوز ويمنع في زيارة القبور، والتحذير فما لحق هذا الأمر ما ليس من الدين في شيء.

جـ- ومن المسائل التي تناولها الشيخ ابن باديس بإسهاب وتوسع مسألة قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت وحول قبره عند دفنه، وموقفه منها اضطره إلى مخاصمة شيخه وأساتذته الذين كان لهم الفضل عليه، منهم شيخه العلامة محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله- ومناقشته مناقشة مسهبة موضوعية مفندا ما استند عليه من حجج.

ذلك أن الإفتاء بجواز قراءة القرآن في المواطن الثلاثة السابقة لم يكن معمولا به في

الصدر الأول من الإسلام، في عهد رسول الله ﷺ ولا في عهد الصحابة والتابعين، بل هو مما تركه النبي ﷺ مع قيام المقتضي لفعله، فتركه هو السنة وفعله هو البدعة، وخير أمور الناس ما كان سنة وشرّ الأمور المحدثات البدائع.

ودعوة الشيخ ابن باديس هي الرجوع إلى ما كان عليه السلف والتمسك بالكتاب وصحيح السنة والتحذير من المحدثات والبدع وتنقية الإسلام مما ألصق به مما ليس منه، كما أن هذه المسألة تتعلق بالعبادات والطاعات وهي محدودة لا يزاد فيها ولا ينقص، فلا يقبل منها إلا ما ثبت عن صاحب الشريعة ﷺ، فلا يتقرب إلى الله إلا بما شرع، ومن نقص فقد أخلّ ومن زاد فقد ابتدع[31]

وقراءة القرآن على الأموات تتنافى مع رسالة القرآن الذي أنزله الله تعالى لينتفع به الأحياء بل هو حياة الأحياء: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: 9]، ﴿لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين﴾ [يس: 70].

د- كان الشيخ ابن باديس يعلق على بعض الفتاوى التي تنشر في بعض المجالات التي يحررها كبار العلماء -الصادرة خارج القطر الجزائري- تتعلق ببعض المسائل التي عمّت بها البلوى في البلاد الإسلامية فوجدت أنصارا مؤيدين لها، استندوا في تسويغها على شُبَه أو على أدلة لم يتحقق مناطها في تلك الوقائع، فكان الشيخ ابن باديس يبين ما في تلك الفتاوى من الضعف في الدليل أو عدم انطباقها على المسألة المستدل عليها، وصنيعه هذا كان ينبع من خشيته أن تتخذ ذريعة إلى البدع والضلالات، وقد أوضح هذه الحقيقة بجلاء في مقال له عنونه: "الإصلاح أمس واليوم"، قال فيه: «لم يبق للمتشبثين بالبدع والضلالات والأوهام والخرافات من شبهة يتمسكون بها ويستندون إليها إلا طرقية مصر وعلماء مصر ورجال الأزهر»[32]

ومن تلك التعليقات ما علق به على فتوى الشيخ يوسف الدجوي من هيئة كبار علماء الأزهر في مسألة دعاء غير الله والتوسل به، مناقشة علمية موضوعية، وبين المسألة بتفصيل ينم عن عمق في النظر وإحاطة بالموضوع. فبدأ المناقشة ببيان معنى الاستغاثة وذكر أقسامها وهي:

أولا: الاستغاثة بما هو في طوق البشر ودائرة الأسباب، وهذه تكون من المخلوق لمثله، لأنها عادة، وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى: ﴿فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه﴾ [القصص: 15].

ثانيا: الاستغاثة فيما هو خارج عن طوق البشر ودائرة الأسباب وهذه لا تكون إلا للخالق لأنها عبادة وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى: ﴿إذ تستغيثون ربكم﴾ [الأنفال: 9].

وهذا التقسيم ينطبق على الدعاء لأن الاستغاثة نوع من الدعاء فما كان منه ما هو وراء الأسباب العادية وفوق طاقة البشر فهو عبادة ولا يكون من المخلوق إلا لخالقه، وإذا كان في دائرة الأسباب فدعاء المخلوقين بعضهم لبعض لغرض من الأغراض فهو من باب العادة[33].

كما كان الشيخ ابن باديس يعالج هذه القضايا في ثنايا تفسيره للقرآن أو شرحه للأحاديث النبوية فقد تناول الشيخ مسألة التوسل في معرض شرحه لحديث التوسل عند الترمذي فبعد أن تكلم عن سند الحديث ورتبته قال: «وحيث كان بهذه المنزلة من الثبوت فإنه صالح لاستنباط الأحكام الشرعية العملية منه...»[34].

ثم ذكر ما يستفاد من الحديث من أحكام بتوسع وأجاب على إشكالات وختم كلامه بخلاصة جيدة، قال: «تحصل لنا من جميع ما تقدم:

1- إن دعاء المخلوق وحده أو مع ا لله ممنوع.

2- وأن التوسع بدعائه ﷺ في حياته وهو من المؤمنين مطلوب ومشروع.

3- وأن التوسل بذات النبي ﷺ جائز مرجوح.

4- وأن التوسل بذات غيره من أهل المكانة المحققة، له وجه في القياس.

3- وأن التوسل بذات غيره ممن ليس لنا اليقين القاطع بمقامه لا وجه له.

6- وأن طلب الدعاء منه بعد موته بدعة لم يفعلها الصحابة.

7- وأن الراجح في التوسل إلى ا لله هو التوسل إليه بأسمائه وصفاته وأعمال العبد في أنواع طاعاته.

هذه سبع مسائل كثر فيها هذه الأيام القال والقيل، وتعرض لها من الكُتّاب الأصيل والدخيل، وقد منّ ا لله بتحريرها على هذا الوجه الذي لم أره لغيري، وقد كنت في تحريرها -علم ا لله- باحثا منصفا متجردا، فما كان فيها من حق وصواب فهو من ا لله، وما كان فيها -عياذا با لله- من باطل وخطأ فهو مني واستغفر ا لله، والخير قصدت، وحسبنا ا لله ونعم الوكيل»[35].

محاور فتاوى الشيخ ابن باديس:

الموضوعات التي أجاب فيها الشيخ ابن باديس والمسائل التي استفتي فيها، وكذلك تعليقاته على بعض الفتاوى لغيره من العلماء، كانت متنوعة تتناول قضايا مختلفة، بعضها يتعلق بالأفراد، وبعضها بالأسرة، وبعضها الأخر بالمجتمع، كما أن بعض هذه الإجابات كانت مختصرة عارية عن الدليل أو التعليل وهي قليلة، وبعضها الآخر أطال النفس فيها تدليلا وتأصيلا ومناقشة كما في مسألة قراءة القرآن على الميت، ولعل السبب في ذلك راجع إلى ما دار حول تلك المسألة من محاولات التبرير أو التسويغ، وحرصا من الشيخ ابن باديس أن لا تتخذ تلك الفتاوى سندا وحجة. كما في تعليقه على جواب الشيخ الحجوي في مسألة تتعلق بفضل قراءة "صلاة الفاتح" وما يتعلق بالطريقة التجانية، حيث كان جواب الشيخ الحجوي يكتنفه شيء من الغموض والإبهام، دفعه إلى ذلك مركزه إذ كان وزير المعارف في الحكومة المغربية إذ ذاك، ومحيطه والمتمثل في قوة نفوذ المنتسبين إلى هذه الطريقة، فتولى الشيخ ابن باديس الإجابة بصراحة لا خفاءَ معها، وبوضوح لا لبسَ فيه، وبتأصيل لا مأخذ عليه.

هذا وقد استثمر الشيخ ابن باديس مجال الإفتاء لجملة من الأغراض هي:

1- بيان أحكام الشرع في تلك القضايا التي استفتي فيها، فبعض تلك القضايا يتعلق بالعبادات وما يلحق بها، كالصلاة والزكاة، والذكاة، وبعضها يتعلق بالمعاملات كالإجارة، وبعضها يتعلق بالأسرة مثل أحكام العدة، واستعمال الدواء لمنع الحمل بسبب المرض، وأحيانا كان جوابه بيانا لمعنى آية أو حديث.

2- التحذير من بعض العوائد السيئة والبدع الملصقة بالدين المتفشية في المجتمع، كمسألة قراءة القرآن على الميت، وزيارة الأضرحة والاستغاثة بالمخلوق، والتنبيه على بعض الانحرافات في الطرق الصوفية كما في تعليقه على رسالتين لبعض أقطاب هذه الطرق أحدهما أساء الأدب مع مقامه الشريف ﷺ، والثاني ادّعى جواز الذكر بالاسم المفرد، وتحرير العقول من الأوهام والخرافات كما في جوابه فيما يتعلق بقصة الحوت والثور...

3 – الوقوف في وجه المخططات الاستعمارية، كما في فتوى تحريم التجنس بجنسية غير إسلامية، واعتبار المتجنس مرتدا خارجا عن دائرة الإسلام.

مستفتوه: أغلب المسائل التي استفتي فيها الشيخ ابن باديس كانت ترده من داخل مدن وقرى القطر الجزائري، وبعضها وردت عليه من

خارج الجزائر كتونس كما في مسألة التجنس بجنسية غير إسلامية، وأما تعليقاته على فتاوى أو رسائل، فبعضها كانت تصدر من داخل القطر الجزائري كما في تعليقه على رسالة "القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد"، وبعضها الأخير الفتاوى كانت تصدر في بعض المجالات التي يحررها كبار علماء الأزهر كمجلة "نور الإسلام" كما في مسألة الاستغاثة بمخلوق أو من تونس كما في تعليقه ومناقشته لفتوى شيخه محمد الطاهر بن عاشور، وبعضها صدرت من علماء المغرب الأقصى كما في تعليقه على جواب الشيخ الحجوي فيما يتعلق بالطريقة التجانية، لعل التشابه في الأوضاع الاجتماعية والتواصل الثقافي والعلمي بين البلاد العربية جعلت الفتوى لها صدى في هذا البلد أو ذاك.

مصادر فتاوى الشيخ ابن باديس: ذكر الشيخ ابن باديس في بعض فتاويه مصدره الفقهي الذي اعتمده، وهي المسائل التي دار حولها جدل، وبعضها الآخر لم يعرج على ذكر مصدره الفقهي، وكان أحيانا يحيل القارئ إلى كتاب ما للوقوف على مزيد تفصيل وتوسع في المسألة، ومما يلاحظ على المصادر التي اعتمد عليها أو رجع إليها الشيخ أنها كانت متنوعة، فقد رجع إلى كتب المحققين من المتقدمين، كما رجع إلى كتب المتأخرين، بل حتى المعاصرين له، كما لم يقتصر على الكتب المعتمدة عند المالكية، وإنما رجع إلى أقوال المحققين في المذاهب الأخرى.

وفي بعض فتاويه كان يرجع إلى كتب خاصة بالمسألة المستفتى فيها، أو المتنازع عليها، كما أنه استعان إلى حد بعيد بفتاوى العلماء المتقدمين، ولا سيما علماء الأندلس.

والكتب التي رجع إليها لم تكن مقصورة على فن واحد، فقد رجع إلى كتب الفتاوى ككتاب "المعيار" للونشريسي الذي جمع فيه فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، وهذا الكتاب يعتبر موسوعة في بابه، كما رجع إلى الكتب التي تناولت تفسير آيات الأحكام، كأحكام القرآن لابن العربي. والجصاص الحنفي، كما رجع إلى كتب الحديث وشروحها كالقبس شرح الموطأ لابن العربي، وشرح مسلم للنووي وإكمال الإكمال للأبي، وشرح بلوغ المرام للصنعاني، كما رجع في معرفة مظان الأحاديث ومرتبتها إلى كتاب التلخيص الحبير لابن حجر، وجامع الصغير للسيوطي مع شرحه للمناوي.

وفي معرض مناقشاته كان يعتمد على كتب الأصول والقواعد كالموافقات للشاطبي وإعلام الموقعين لابن القيم والفروق للقرافي، وإرشاد الفحول للشوكاني وأما في الفقه فقد رجع إلى

مختصر خليل وشروحه وحواشي ومنها مواهب الجليل للحطاب، كما رجع الشيخ ابن باديس إلى الكتب الخاصة بالمسألة التي استفتي فيها أو علق عليها، كالاعتصام للشاطبي والباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة المقدسي كما في مسألة قراءة القرآن على الميت، وكتاب شفاء السقام لابن السبكي في مسألة زيارة القبور من أجل التبرك، وكتاب [التذكار] للقرطبي [والتبيان في آداب حملة القرآن] للنووي في مسألة فضل قراءة القرآن على الذكر في تعليقه على دعوة صاحب الطريقة التجانية في اعتبار صلاة الفاتح أفضل صلاة من تلاوة القرآن.

ومن كتب المعاصرين التي رجع إليها وأحال عليها لمزيد التوسع كتاب [أحسن الكلام] للشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية، وكتاب [أصول البدع والسنن] لمحمد أحمد العدوي.

فالشيخ ابن باديس كان يعتمد على الكتاب والسنة بالمحل الأول ويستعين على ذلك بإخلاص القصد وصحة الفهم كما أنه كان يعتضد بأنظار المحققين من العلماء والاهتداء بهديهم في الفهم عن رب العالمين ومن هؤلاء الإمام الجويني من الشافعية وشيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة والقاضي عياض من المالكية وغيرهم، وبفتاوى علماء الأندلس كأبي سعيد فرج بن لب كبير فقهاء غرناطة في مصر -وهو أحد شيوخ الإمام الشاطبي- والعلامة العبدوسي مفتي فاس.

فتنوع المصادر التي اعتمدها أو رجع إليها الشيخ ابن باديس تدلنا على أنه لم يكن أسير اتجاه معين في تفكيره الفقهي من جهة، ومن جهة ثانية، أنه كان سلفي النزعة في معالجته القضايا التي استفتي فيها أو علق عليها.

منهج وسطي: كان منهج الشيخ ابن باديس وسطيا بعيدا عن تنطع المغالين والمتشددين ومتجافيا عن تساهل المتساهلين، ويظهر ذلك من خلال تلك الفتاوى القليلة المأثور عنه وكذا في بعض المسائل التي قررها في معرض تفسيره لآية أو شرحه لحديث، فإنه كان ينحو منحى معتدلا من غير إفراط ولا تفريط متجنبا طرفي الشدة والانحلال، لأن الشدة والعنت والحرج تؤدى إلى الانقطاع، كما أن التساهل والترخص مظنة اتباع الهوى والشهوة[36].

فقد كان الشيخ ابن باديس حريصا على اتباع المتفق عليه بين أهل العلم، في مجال الفتوى لأن ذلك أحوط لدين المسلم وعرضه كما في فتواه المتعلقة بزيارة القبور قال: «فخير لمن يريد السلامة بدينه أن يقتصر على المتفق عليه وحده أو مع إتيان المختلف فيه مع مبالغته في تحسين قصده وتمام تحريه»[37].

كما أنه كان أحيانا يوسع على الناس فيفتي بغير المشهور من مذهب الإمام مالك توسعة على الناس، لأنه يرى أن أي مذهب من مذاهب فقهاء الأمصار: «ما كانت تسع حاجة أمة من الأمم في كل عصر لأن الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها هو الإسلام بجميع مذاهبه لا مذهب واحد أو جملة مذاهب محصورة، كائنا ما كان، وكائنة ما كانت»[38].

لذا كان الشيخ ابن باديس يأخذ بأقوال أهل العلم من غير مذهب مالك ولا سيما إذا كان ذلك القول يحقق مقصدا شرعيا، فقد أفتى بغير المشهور من مذهب مالك حينما سئل عن جواز أكل الشاة التي تضرب بحجر فيصيبها فتبقى تتخبط من ذلك الضرب فيبادر إليها الضارب أو غيره فيذبحها، فأجاب بتفصيل: «إذا أدركها غير منفوذة المقاتل فإنه يزكيها ويأكلها اتفاقا، وإذا كانت منفوذة المقاتل فالذكاة لا تفيد فيها في مشهور مذهب مالك، وتفيد فيها في مذهب الشافعي وجماعة من المالكية -وهي فسحة ينبغي اعتمادها-»[39].

وهذا تفقه جيد لأن الفتوى هي الرخصة من فقيه أما التشدد فكل الناس يحسنه، فقد حثّ بالأخذ بما هو خلاف مشهور مذهب مالك "وهي فسحة ينبغي اعتمادها لمعرفته بالوضع الاجتماعي المزري للشعب الجزائري في تلك الحقبة جعله يتحاشى التضييق في أمر فيه فسحة.

وفي مسألة أخرى سئل عن مقدار نصاب الزيت، وهل يقدر بالحب أو الزيت؟ أجاب الشيخ بأن النصاب معتبر بالحب، ومقدار نصابه خمسة أوسق، ثم تولى بالشرح والتفصيل في مقدار الوسق، والمد، وقصد بهذا التفصيل في تحديد المقدار الذي يجب إخراجه التقريب والتسهيل على الناس في هذه المسألة التي تمس حاجة الناس إليها، وختم فتواه بقوله: «ليس فيه (تحديد مقدار النصاب) تشديد بالنقير والقطمير، والحبة والقمحة، فلا تكن من المتنطعين»[40].

الإنصاف في العلم: قال الحافظ ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله تحت فصل: "الإنصاف في العلم": «من بركة العلم وآدابه الإنصاف فيه، ومن لم ينصف لم يفهم ولم يفهم»[41] ثم أورد آثارا عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم تدل على هذا الأصل من ذلك ما ذكره عن علي رضي الله عنه أنه سئل في مسألة فقال فيها، فقال له رجل: ليس كذلك يا أمير المؤمنين، ولكن كذا كذا، فقال علي: «أصبت وأخطأت، وفوق كل ذي علم عليم»[42]، فقد كان الشيخ عبد الحميد بن باديس -رحمه الله تعالى- يختم غالب فتاويه بقوله: «فإن أصبت

فهو من فضل الله، وإن أخطأت فهو مني ومن الشيطان» وهذا ينم عن التواضع في العلم والإنصاف في الاجتهاد والاعتراف بالعجز، ذلك أن المفتي يبذل جهده ويستفرغ وسعه لبيان ما أشكل من المسائل فهو بشر غير معصوم معرض للإصابة والخطأ. وهو على كل حال مأجور غير مأزور له أجران في حالة الإصابة وأجر في حالة الخطأ.

وهذا الأدب هو دأب الصحابة والتابعين والراسخين في العلم في تاريخ الاجتهاد الإسلامي، وقد شاعت هذه العبارة وتداولها العلماء بينهم «ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ »[43]

وقد كان الشيخ ابن باديس في إجابته على الفتاوى أو في تحريره للمسائل باحثا منصفا متجردا عن كل ما من شأنه أن ينحرف به عن الحق أو يبعده عن الصواب غير مبال بالمخالف أو الموافق، فقد ختم مسألة التوسل التي كثر فيها القيل والقال واشتد النزاع فيها بين مانع بإطلاق ومجيز بإطلاق، بعد تلخيص الأقوال فيها: بقوله: «وقد كنت في تحريرها -علم الله- باحثا منصفا متجردا، فما كان فيها من حق وصواب فهو من الله، وما كان فيها -عياذا بالله- من باطل وخطأ فهو مني واستغفر الله، والخير قصدت وحسبنا الله ونعم الوكيل»[44]

وشعور الشيخ -رحمه الله تعالى- بثقل مسؤولية المفتي وخطورة الفتوى لم يمنعه مانع من أن يتراجع عن خطأ وقع فيه، ذلك أن الرجوع إلى الصواب أولى من التمادي في الخطأ. فقد سئل عن إمامة الجمعة لرجل يسكن بعيدا عن القرية بنحو خمسة وثلاثين كلم فأجاب على السؤال بتفصيل، ثم استدرك في العدد اللاحق من مجلة الشهاب على الفتوى السابقة وكتب تحت عنوان تنبيه: «وقع لنا في السؤال الثاني في الجزء الماضي خطأ، وجوابه أن من كان خارجا عن فرسخ من قرية الجمعة لا تصح إمامته...»[45].

وهذا الموقف منه ينم عن شعوره بثقل مسؤولية المفتي وخطورة الفتوى والإنصاف في الاجتهاد.

النصح والبيان بالفتوى: كان الشيخ ابن باديس غالبا ما يختم جوابه -في المسائل التي استفتي فيها وفي تعليقاته على فتاوى ورسائل غيره- بنصح مهذب لطيف، وأنه أبرأ ذمته وخرج من العهدة، ببيانه ذلك الحكم وبتوجيهه تلك النصيحة، ومن ذلك قوله في آخر جوابه في مسألة زيارة القبور من أجل التبرك: «فخير لمن يريد السلامة بدينه أن يقتصر على المتفق عليه وحده أو مع إتيان المختلف فيه مع مبالغته في تحسين قصده وتمام تحريه، إلى هنا أحسبني قد

أديت واجب الأمانة في البيان، فإن أصبت فهو من فضل الله وإن أخطأت فهو مني ومن الشيطان»[46].

وفي تعليقه على رسالة "القول المعتمد في مشروعيه الذكر بالاسم المفرد"، فبعد أن بين ما في هذه الرسالة من أخطاء وأغلاط ختمها بنصيحة لصاحب الرسالة قال: «والآن وقد قمنا -والحمد لله- بواجب التبيين للعلم، بقي علينا أن نقوم بواجب النصح لأخينا مؤلف هذه الرسالة فندعوه إلى إعلان حقيقة ما بيناه والاعتراف به وإلى مسك نسخ الرسالة تحت يده واسترداد ما استطاع استرداده منها قطعا لانتشار الباطل ورواجه...»[47].

وكان أحيانا يستغل الفرصة بعد جواب السائل أو تعليق على جواب أو فتوى بدعوة العلماء إلى بيان الحق وإعلانه صراحة، كما في مسألة تفضيل صلاة الفاتح على تلاوة القرآن، وما يتعلق بالطريقة التجانية، قال: «كلمة إلى العلماء، وفي مقدمتهم صديقي العلامة الأستاذ البشير النيفر التونسي، إنني أدعو كل عالم تجاني إلى النظر في فصول السؤال والجواب، فإن أقروا ما أنكرناه فليعلنوا إقرارهم له، وإذا أنكروا ما أنكرناه فليعلنوا إنكارهم له...»[48].

الوضوح في الفتوى: من الفوائد التي تتعلق بالفتوى -كما ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين- البيان والوضوح في الجواب قال: «لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بيانا مزيلا للإشكال متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود لا يحتاج معه إلى غيره»[49].

وعلى هذا سار الشيخ ابن باديس في فتاويه، وكان يعيب على من يفتي بجواب فيه لبس وغموض، وفي تعليقه على بعض فتاوى علماء الأزهر عاب عليهم الفتوى بالتعميم دون تفصيل، والاسترسال في نقل كل ما قيل في تلك المسألة من الأقوال التي لا يسندها دليل ولا تعضها حجة، ثم ترك السائل في حيرة من أمره أمام هذا الحشد الهائل من الأقوال.

ومثّل ابن باديس موضع المفتي مع مستفتيه كمثل الطبيب مع المريض يصف له أدوية منها القاتل والمسكن والمهيج ثم يترك للمريض الخيار فيما يتناوله المريض[50].

وفي معرض مناقشته للشيخ الطاهر بن عاشور في تجويزه لقراءة القرآن في مواطن معينة ونقله عن جمع من أئمة المالكية استحبابهم القراءة في تلك المواطن إذا أريد إهداء ثوابها إلى الميت، اعترض ابن باديس عليه بأن في كلامه

إبهاما، وأنه أقحم مسألة في أخرى، فرد عليه ابن باديس بتحرير محل النزاع وإخراج المتفق عليه من المختلف فيه في المسألة، فإهداء ثواب القراءة للميت غير المسألة المعروضة للنقاش، لذلك كان الأجدر به أن يحرز المسألة المستفتى فيها ولا يؤتي بكلام فيه إبهام.(51)

وتحت عنوان "جواب صريح" علق الشيخ ابن باديس على جواب الشيخ الحجوي وزير معارف الحكومة المغربية في مسألة تتعلق بالطريقة التجانية وأحاط جوابه بشيء مع الغموض، حمله على ذلك مركزه ومحيطه فعاب عليه ابن باديس صنيعه هذا وقال: «وليس له في هذا عذر عند ا لله فإن السؤال كان واضحا والموضوع عظيما هاما، والموقف محتاجا إلى صراحة لا يخاف فيها إلا ا لله، فرأيت من واجبي الديني أن أجيب بصراحة...»(52).

هذا وقد جاءت الشيخ ابن باديس رسالة من متجنسي تونس يثنون عليه فيها صراحته المعهودة في فتوى التجنس التي كان لها صدى واسع في مختلف الأوساط، وبيانه حكم ا لله تعالى في هذه القضية بوضوح لا لبس فيه ولا غموض، في وقت اشتدت فيه وطأة الاستعمار على الشمال الإفريقي(53).

الجرأة والصراحة في الحق: لقد كان الشيخ ابن باديس جريئا في قول الحق على القريب والبعيد، وعلى الموافق والمخالف، لا يخاف لومة لائم، لا يثنيه عن قول الحق ترهيب، ولا يصرفه ترغيب وهو الداعي إلى تمثل الحق في الاعتقاد والأقوال والأفعال، وفي هذا المعنى يقول: «على أهل الحق أن يكون الحق راسخا في قلوبهم عقائد، وجاريا على ألسنتهم كلمات، وظاهرا على جوارحهم أعمالا، يؤيدون الحق حيثما كان وممن كان، ويخذلون الباطل حيثما كان وممن كان، يقولون كلمة الحق على القريب والبعيد، على الموافق والمخالف، ويحكمون بالحق كذلك على الجميع...»(54).

لقد كتب الشيخ ابن باديس جوابا -وهو لا يزال حديث عهد من تخرجه من جامع الزيتونة- على سؤال من رجل ادعى أنه من العارفين، قال أبياتا فيها سوء أدب مع مقامه الشريف ﷺ، فوقف مترددا عن الجواب لما يعلم «من تصميم أكثر العامة على العناد فيما اعتقده من الباطل، وسكوت أكثر الخاصة عن التصريح بالإنكار عليهم والإرشاد لهم، وتهافت بعض الطلبة القاصرين على تسويد صحفهم وصحائفهم بشبهات يسمونها دلائل».

في زحمة ذلك أقدم على بيان الحق ونصح المسلمين ورجا أن لا يعدم أنصارا على الحق وإخوانا متعاونين على نصرة الدين من عدول

حمله العلم الذين ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين[55].

فكان جوابه صريحا شافيا، وقد طبع في رسالة -قرظها عشرة من كبار العلماء في المغرب العربي- قناعة الشيخ ابن باديس ببيان الحق والدعوة إليه والدفاع عنه اضطره إلى مخاصمة أساتذته وشيوخه الذين كان لهم عظيم الأثر في حياته العلمية ومن هؤلاء شيخه العلامة الطاهر ابن عاشور الذي اعترف بتلمذته عليه واستفادته منه بل هو أحد خواص أساتذته وشيوخه الذين يكن لهم احتراما وتقديرا بالغين، وأثنى عليه بأنه أحد الرجلين الذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم والتحقيق في النظر والسمو والاتساع في التفكير، كل ذلك لم يمنعه من منازلته علميا في مسألة فقهية أفتى فيها الشيخ ابن عاشور بفتوى أجاز فيها قراءة القرآن عند تشييع الجنازة حول الميت وعند دفنه، فرد عليه ابن باديس بمقالات وأطال فيها النفس مفندا فيها ما استند إليه الشيخ ابن عاشور، وقد كانت تلك المناقشة علمية موضوعية مؤصلة صريحة وفيها حدة.

وقدم لها بتمهيد قال فيه: «إنني امرؤ جبلت على حب شيوخي وأساتذتي وعلى احترامهم إلى حد بعيد، وخصوصا بعضهم، وأستاذي هذا من ذلك الخصوص، ولكن ماذا أصنع إذا ابتليت بهم في ميدان الدفاع عن الحق ونصرته...»[56].

وتحت عنوان "جواب صريح" علق الشيخ ابن باديس على جواب الأستاذ الحجوي وزير الأوقاف في المملكة المغربية على أمور تتعلق بالطريقة التجانية، وقد أجاد الأستاذ في جوابه غير أنه أحاط كلامه في شأن الطريقة التجانية بشيء من الغموض، ولعل الحامل على هذا الغموض في نظر الشيخ ابن باديس «هو مركز الأستاذ الحجوي ومحيطه، وهذا لا يبرر موقفه هذا لأن السؤال كان واضحا والموضوع عظيما هاما، والموقف يحتاج إلى صراحة لا يخاف فيها إلا الله»

ثم أردف قائلا: «فرأيت من واجبي الديني أن أجيب بصراحة وأن آتي من كلام الأستاذ بما هو مؤيد لجوابي مع التعليق عليه...»[57].

كما أن صدى فتواه المتعلقة بردة المتجنس بالجنسية الفرنسية هزت أركان الاستعمار في الجزائر بل في المغرب العربي كله، وإصدار فتوى بهذا الوقع وفي تلك الفترة تحتاج إلى إيمان لا يخالطه شك ويقين لا يتزعزع وصلابة لا تلين.

مراعاة الأحوال في الفتوى: من فقه المفتي أن يراعي حال السائل وظروفه، وقد تناول ابن القيم في فصل قيم "في تغير الفتوى واختلافها

بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" قال: «هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة»[58].

وكان الشيخ ابن باديس يراعي هذا الأصل وقد أكد هذا المعنى في معرض تفسيره[59] لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ قال: «...ولا كل ما نسمعه أو نراه أو نتخيله نقوله[60] فكفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع، كما جاء في الصحيح، بل علينا أن نعرضه على محك الفكر، فإن صرنا منه على علم قلناه مراعين فيه آداب القول الشرعية ومقتضيات الزمان والمكان والحال، فقد أمرنا أن نحدث الناس بما يفهمون، وما حدث قوم بحديث لا يبلغه عقولهم إلا كان عليهم فتنة...» بل إنه كان ينصح بذلك ويرشد إليه.

وفي مقال له تحت عنوان: "قدوة في الفتوى" أورد مسألة القتل ظلما عدوانا، ورأي ابن عباس في عدم قبول توبته، نقل عن ابن رشد قوله: «كان ابن شهاب إذا سئل يستفهم السائل ويطاوله فإن ظهر له أنه لم يقتل يفتيه بأنه لا توبة له، وإن تعرف بأنه قتل أفتاه بأن التوبة تصح، قال ابن رشد: وإنه لحسن من الفتوى»[61].

علق الشيخ ابن باديس على هذه الفتوى: «فهكذا ينبغي مراعاة الأحوال في تنزيل الأقوال، فإن من لم يقتل يجب التشديد عليه وسد الباب في وجهه، ومن قتل ينبغي ترغيبه في الرجوع إلى الله، وفي مراعاة هذا الأصل والاقتداء بهذا الإمام فوائد كثيرة في الحث على الخير والكف عن الشر، والحكيم من ينزل الأشياء في منازلها، كانت أعمالا أو كانت أقوالا»[62].

وفي مقال علق الشيخ ابن باديس على جواب الشيخ "محمد بن يوسف" المفتي الحنفي بتونس، في المعنى المقصود بالزينة في الآية: ﴿ولا يبدين زينتهن﴾ فذهب إلى أن الزينة هي الوجه، إذ الوجه هو مناط جمال المرأة، كما استدل من قبل بالآية: ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن...﴾ على وجوب ستر المرأة وجهها، فرد عليه الشيخ ابن باديس بأن الصواب أن الذي فسر بالوجه والكفين لا بالوجه فقط هو لفظة "ما" في قوله: ﴿إلا ما ظهر منها﴾ وهي واقعة على الزينة الظاهرة، إذ الزينة منها باطن: كالسوار للذراع والدملج للعضد والقرط للأذن والقلادة للنحر والخلخال للساق، ومنها ظاهر كالكحل للعين والخاتم للأصبع. والزينة هي هاته الأشياء المتزين بها ونحوها، فتعلق بها هذا الخطاب باعتبار محالها.

فالمقصود محالها بدليل إذا لم تكن في محالها لا يتعلق بها هذا الخطاب.

وقد جاء تفسير الزينة الظاهرة عن السلف مرة بالوجه والكف ومرة بالكحل والخاتم، والثاني راجع للأول، لأن الوجه محل الكحل، والكف محل الخاتم، فالثاني فسر على حقيقة اللفظ. ولما قال الله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن﴾ عمّ اللفظ الباطنة والظاهرة، ولما قال: ﴿إلا ما ظهر منها﴾ خصّ الظاهرة فجاز إبداؤها وبقيت الباطنة على المنع...»[63].

وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الشيخ محمد بن يوسف من تفسير الزينة من ﴿زينتهن﴾ بالوجه، وبطلان استدلاله بالآية على وجوب ستر الوجه بل العكس الآية دالة على جواز إبدائه بحكم الاستثناء الصريح[64].

ثم زاد الشيخ ابن باديس المسألة تقريرا وتوضيحا بما نقله عن إمامين كبيرين في الحديث والفتوى وهما: الإمام الجصاص الحنفي والقاضي عياض من المالكية، ثم نقل عن الإمام مالك إمام دار الهجرة ما يؤيد ما ذهب إليه ثم قال: «فهذه النقول كلها مقيدة لما دلت عليه الآية من أن الوجه والكفين ليس بعورة وأنه لا يجب على المرأة سترهما»[65].

ثم عرج على مسلك أكثر الفقهاء المتأخرين من جميع المذاهب الذين نصوا على وجوب ستر المرأة وجهها إذا خشيت الفتنة، علق على هذا المسلك بقوله: «وهذا حكم عارض معلل بهذه العلة، فيدور معها وجودا وعدما»[66].

ووجه التفريق بين الحكم الأصلي لستر الوجه والكفين والحكم العارض ينبني على هذا الأصل الذي نحن بصدده، قال الشيخ ابن باديس: «ولذا لما كنا نتحقق الفساد بسفور نساء المدن والقرى -وحالتنا هي حالتنا- لا نرى لهن جواز السفور ما دامت هاته الحال، ونعرف نساء جهات في بادية قطرنا لا يسترن وجوههن وليس بهن فساد، ولم تقع بهن فتنة، فلما سئلنا عن سفورهن أجبنا بتركهن على حالهن أخذا بأصل الجواز»[67].

وقد زاد هذا المعنى وضوحا في معرض شرحه لحديث فاطمة بنت المنذر في الموطأ: «كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات، ونحن مع أسماء بنت أبي بكر» وحديث الخثعمية، عنون المسألة: "ستر وجه المرأة من الدين على ما فيه من تفصيل" قال: «ستر وجه المرأة مشروع راجح، وكشفه عند أمن الفتنة جائز وعند تحققها واجب، وأمر الفتنة يختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأشخاص والأحوال، فيختلف الحكم باختلاف ذلك ويطبق كل بحسبه»[68].

التدليل والتعليل في الفتوى: كان الشيخ ابن باديس يرى ضرورة التزام أهل العلم في مجالات الفتوى والوعظ والإرشاد ببيان مآخذ الأحكام الشرعية من الأدلة من الكتاب والسنة والتنبيه على الحكم والفوائد، حتى يكون لها أثر في النفوس ورسوخ في القلوب، يقول في هذا الصدد: «ومما ينبغي لأهل العلم -أيضا- إذا أفتوا أو أرشدوا أن يذكروا أدلة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويذيقوهم حلاوته، ويعرفوهم منزلته، ويجعلوه منهم دائما على ذكر وينيلوهم العلم والحكمة من قريب، ويكون لفتواهم ومواعظهم رسوخ في القلب وأثر في النفوس، فإلى القرآن والسنة -أيها العلماء- إن كنتم للخير تريدون»[69].

بل إنه اعتبر فصل الفروع الفقهية عن أدلتها من الكتاب والسنة، وتجريدها من فوائدها وحكمها هجرا لمنهج القرآن في تقرير الأحكام قال: «... بين القرآن أصول الأحكام وأمهات مسائل الحلال والحرام، ووجوه النظر والاعتبار مع بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام، فهجرناها، واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة تفنى الأعمار قبل الوصول إليها...»[70].

فا لله سبحانه وتعالى يرشد في آيات كثيرة إلى مدارك الأحكام وعللها، والنبي ﷺ مع كون قوله حجة بنفسه يرشد الأمة إلى علل الأحكام ومداركها وحكمها، فالشأن في ورثته أن يكونوا كذلك.

وقد ذكر الحافظ بن القيم في كتابه القيم [إعلام الموقعين] بعض الفوائد التي تتعلق بالفتوى، فقال في الفائدة السادسة: «ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجا مجردا عن دليله ومأخذه...»؛ ثم قال: «ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ -والذي قوله حجة بنفسه- رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته...»[71].

وقد التزم الشيخ ابن باديس في بعض فتاويه التي أطال فيها النفَس وكذا بعض الأحكام التي ساقها في معرض تفسيره للقرآن وشرحه للأحاديث بهذا الأصل، كما أنه قام بتدريس كتاب [مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول] للشريف التلمساني(771هـ) لطلابه والتعليق عليه[72].

ولا شك أن كتاب [المفتاح] من أحسن الكتب وأنفعها التي ألفت في ربط الفروع بأصولها، وبيان منشأ الاختلاف بين أئمة

الاجتهاد، وما كان لاختلافهم من أثر في الفروع الفقهية.

وكثيرا ما كان يعتمد الشيخ ابن باديس على كتاب [الموافقات] في تقرير كثير من المسائل ويشيد به وبصاحبه أبي إسحاق الشاطبي.

وكان الشيخ ابن باديس يعلق في بعض مقالاته على فتاوى مجلة [نور الإسلام] التي يصدرها كبار علماء الأزهر، ويأخذ عليهم تجريد بعض تلك الفتاوى من أدلتها والأقوال من مستنداتها[73].

التحري في النقول: كان الشيخ ابن باديس شديد التحري في عزو الأحاديث إلى مخرجيها مع بيان درجة الحديث، وأقوال أهل الفن فيه، إن كان فيه كلام، حتى لا ينسب إلى الرسول ﷺ ما لم يقله، وحتى لا تبنى الأحكام على أحاديث لم تصح، والذي يلاحظ في فتاوى الشيخ وفي تعليقاته على فتاوى غيره ومقالاته، أنه كلما أورد حديثا إلا ذكر من خرجه من علماء هذا الفن، كما أنه عاب على بعض أهل العلم الذين يهملون هذا الأمر.

وفي معرض تعليقه على رسالة صاحب الادعاء بجواز الذكر بالاسم المفرد، وبيان ما في الرسالة من أخطاء وأغلاط، والتي ساق فيها صاحبها أحاديث موضوعة ومنكرة وعزاها إلى مشهور كتب السنة، فكشف الشيخ تدليسه وأن تلك الأحاديث التي ساقها لا وجود لها في الكتب التي عزى تلك الأحاديث إليها قال: «وهذا لا وجود له أيضا في صحيح البخاري ولا جامع الترمذي، ولا ذكر له فيهما...»[74].

كما عاب على جماعة من أهل فاس الذين قرظوا هذه الرسالة دون التنبه أو التنبيه على ما فيها.

ولم يقتصر تحري الشيخ على صحة نسبة الأقوال إلى صاحب الشريعة بل تجاوز ذلك إلى تحرى ما ينسب إلى العلماء من الآراء، ومن ذلك ما علق به على الرسالة السابقة قال: «وهذا لا وجود له في تفسير الرازي فليراجعه في المحل المذكور من شاء»[75].

أصول الفتيا: كان الشيخ ابن باديس يعتمد على نصوص الكتاب وما صح من الأحاديث، وما أجمعت عليه الأمة، وما جرى عليه العمل في عهود الإسلام الأولى.

وكان لا يعبأ بمن يخالف ذلك، وقد قرر هذا بصريح العبارة في مقال له: «...أن دين الله تعالى من عقائد الإيمان وقواعد الإسلام وطرائق الإحسان إنما هو في القرآن والسنة الثانية الصحيحة وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، وأن كل ما خرج عن

هذه الأصول ولم يحظ لديها بالقبول قولا كان أو عملا أو عقدا أو احتمالا فإنه باطل من أصله -مردود على صاحبه- كائنا من كان في كل زمان ومكان، فاحفظوها واعملوا بها»[76].

القرآن الكريم: هو كتاب الإسلام وكلية الشريعة وعمدة الملة، المصدر الذي أضفى على باقي المصادر الحجية والقوة، وهو الدليل الأول للأحكام الشرعية.

وقد جعل الشيخ ابن باديس القرآن الكريم أنيسه وسميره وإمامه، والميزان الذي تضبط به الأقوال والأفعال والسلوك، والنبع الذي تؤخذ منه الهداية والرشاد والمصدر الذي تستنبط منه الأحكام والتشريعات.

السنة النبوية: هي المصدر الثاني للتشريع وهي أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته، فقد كان الشيخ ابن باديس يرجع إلى السنة النبوية بعد التأكد من صحة الحديث للاحتجاج به وبناء الأحكام عليه.

وكان يميز بين الأحاديث المرفوعة والموقوفة وينبه على ذلك، ففي معرض رده على من ادعى بأن الذكر أفضل من تلاوة القرآن بقول أنس رضي الله عنه «رب تال للقرآن والقرآن يلعنه» قال: «الذي تحسبه العامة حديثا»[77] أي مرفوعا.

وبعد التأكد من صحة الحديث للاحتجاج به ينبغي أن تنطبق دلالة الحديث على الواقعة المبحوث فيها، وإلا كان الحديث خارجا عن محل النزاع، لهذا الشرط ردّ على شيخه محمد الطاهر بن عاشور في مسألة جواز قراءة القرآن في المواطن الثلاثة حينما قوى ما ذهب إليه بحديث: «اقرأوا يس على موتاكم، فأجاب الشيخ ابن باديس بأن هذا الحديث خارج عن محل النزاع، والمراد به من حضرته المنية لا أن الميت يقرأ عليه، ونظير ذلك قوله ﷺ: «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله»».

ثم ذكر نقولا عن أهل العلم ما يؤيد هذا المعنى، وقوى ذلك بالعناوين التي وضعها علماء الحديث لهذا الحديث، فأخرجه ابن ماجة في باب: "ما جاء فيما يقال عند المريض إذا حضر" وأخرجه البغوي في مصابيح السنة في باب: "ما يقال عند من حضره الميت" ومثله التبريزى في المشكاة، وهذا أيضا ما نقله ابن أبي زيد في رسالته فقد ذكر في باب: "ما يفعل بالمحتضر" وأرخص بعض العلماء في القراءة عند رأسه بسورة يس...[78]

الترك: فكما يستدل بأقواله ﷺ يستدل بأفعاله، ذلك أن تصرفاته ﷺ دائرة بين الفعل والترك، فدلالة الترك لأمر مع وجود المقتضى للفعل أصل عظيم في الدين، وقد أفرد الأصوليون مبحثا خاصا في دلالة الترك، وقد أطال الشيخ ابن باديس النفس في مناقشة شيخه

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مسألة قراءة القرآن في المواطن السالفة الذكر، فقد ذهب إلى عدم اعتبار الترك في هذه المسألة دليلا شرعيا، فردّ عليه ابن باديس بأن التقرب إلى ا لله بترك ما تركه كالتقرب إليه بفعل ما فعله، ومن فعل ما تركه (كان) كمن ترك ما فعله، وكما لا يتقرب إلى ا لله تعالى بترك ما فعله، كذلك لا يتقرب إليه بفعل ما تركه»[79].

ثم ساق أقوال علماء الأصول كالشاطبي وابن القيم وابن السمعاني ما يؤيد ذلك من أن النبي ﷺ إذا ترك شيئا تعين متابعته في ذلك، لذلك فالقراءة في المواطن الثلاثة لم تكن موجودة في زمنه ﷺ ولا في زمن الصحابة والتابعين وغيرهم من سلف هذه الأمة، بل هو مما تركه النبي ﷺ مع قيام المقتضي لفعله فيكون تركه سنة وفعله بدعة[80].

كما استدل بهذا الأصل في معرض مناقشة رأي القرافي في مسألة حصول البركة للأموات بقراءة القرآن عند قبورهم لا حصول ثواب القراءة وهذا الرأي وإن خارجا عن المذهب كما ذكر العبدوسي، لم يكتف الشيخ برده لمجرد كونه خارجا عن المذهب بل أضاف إليه دليلا آخر وهو «أن تحصيل البركة للأموات من خير ما يتقرب به العبد لربه في نفع إخوانه الذين سبقوه إلى الدار الآخرة، وما كانت لتفوت النبي ﷺ حتى نستدركها عليه، فقد حضر الدفن للأموات، ولقد زار أهل المقابر وما جاء عنه إلا الدعاء، وما لم يجئ عنه ويدعى أنه قربة فهو البدعة، وكل بدعة ضلالة»[81].

الإجماع: أحد أدلة الأحكام الشرعية التي تبنى الأحكام عليه، فقد استند الشيخ على الإجماع في بعض فتاويه منها مسألة ارتداد المتجنس بجنسية غير إسلامية، لأن التجنس في نظره يعتبر رفضا للأحكام الشرعية، ومن المقرر في الشرع أن من رفض حكما واحدا من الأحكام فهو مرتد عن الإسلام، وهذا معلوم عند الناس بالضرورة[82].

كما استند على الإجماع في مسألة من اعتقد أن صلاة الفاتح من كلام ا لله فقد خالف الإجماع في أمر ضروري من الدين، وذلك موجب للتكفير، ذكر ذلك في معرض الرد على دعوى أصحاب الطريقة التجانية[83].

عمل السلف الصالح: في كثير من القضايا نجد الشيخ ابن باديس يحتج بما كان عليه السلف الصالح من هذه الأمة فعلا وتركا وفهما للنصوص الشرعية ذلك أن في «سلوك السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين تطبيقا صحيحا لهدي الإسلام كما أن فهوم أئمة السلف الصالح، أصدق فهوم لحقائق الإسلام

ونصوص الكتاب والسنة»[84] وقد دلت الأحاديث النبوية على هذه الخيرية للصدر الأول منها قوله ﷺ في الصحيحين: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

وقد احتج ابن باديس في مسألة قراءة القرآن في المواطن الثلاثة التي مرّ ذكرها بترك الصحابة والسلف القراءة في تلك المواطن مما يدل على عدم سنيتها بل على بدعيتها[85].

وفي تعليقه على قول الإمام مالك حينما سئل عن قراءة سورة يس عند رأس الميت: «ما سمعت بهذا وما هو من عمل الناس» قال: «وهذا تصريح منه بأنه ردّه لأنه محدث ليس عليه عمل السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين»[86].

القياس: كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يعتمد على القياس كأصل من أصول الاجتهاد والنظر، لأن به يمكن تغطية الوقائع التي لم يرد فيها نص في شأنها، وذلك بإلحاقها بنظائرها التي وردت النصوص فيها، وهذا إذا اشتركت في الوصف وتوفرت باقي شروط الإلحاق؛ فقد سئل الشيخ عن حكم استعمال المرأة الدواء لمنع الحمل بسبب ضعفها للمرض، كيّف الشيخ أصل هذه المسألة بما هو متعارف عليه عند المتقدمين بالعزل وذكر خلاف العلماء فيه، فذهب بعضهم إلى كراهته، والمشهور في مذهب مالك جوازه بشرط إذن المرأة الحرة لحقها في الوطء، والإنزال من تمام لذاتها، وفي العزل منع للولادة فيقاس عليه تناول الدواء لمنع الولادة، فيكون حكمه الجواز ما لم يلحق ضررا بالجسم، إذا كان بإذن الخروج لأن له حقا في الولد[87].

القياس في العبادات: يعمل بالقياس إذا توفرت شروطه، ومن ذلك الوصف المنضبط في الأصل، وهذا لا يكون إلا في الأمور المعقولة المعنى فالعبادات لا يلحقها القياس، وقد اعتمد الشيخ ابن باديس على هذا الأصل في ردّه على من ألحق جواز قراءة القرآن على الأموات للتخفيف على ما ورد في الحديث الصحيح من وضعه ﷺ عسيبا رطبا للتخفيف على صاحبي القبرين لأن العلة هنا «من سرّ الغيب الذي أطلع الله نبيه ﷺ عليه»[88].

واعتمد الشيخ ابن باديس على هذا الأصل أيضا في منع جواز قياس قراءة القرآن على الميت بعد موته أو عند تشييع جنازته على ما ورد في الحديث: "قراءة سورة يس عند المحتضر"، لأن القياس لا يدخل في العبادات، ولأن المعنى الذي قصد من قراءتها وهو التخفيف عليه حال النزع معدوم في هذه المواطن[89].

العرف: لا خلاف بين أهل العلم في اعتبار العرف الصحيح وبناء الأحكام عليه، ذلك أن تعارف الناس على أمر ما إلا لما فيه من تحقيق

مصلحة أو رفع حرج، لكن لا يعتد بالعرف إذا صادم نصا صريحا أو إجماعا متيقنا، وإنما يعمل به إذا تحققت شروط إعماله.

وفي معرض مناقشة الشيخ ابن باديس لشيخه العلامة الطاهر بن عاشور استدل هذا الأخير في مسألة استحباب قراءة القرآن في المواطن الثلاثة بما جرى به عمل كثير من الناس في بلاد الإسلام، وأيّد ما ذهب إليه بقول أبي سعيد بن لب: «أن ما جرى عليه عمل الناس وتقادم في عرفهم وعادتهم ينبغي أن يلتمس هم مخرج شرعي على ما أمكن من وفاق أو خلاف، إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معين أو بمشهور من قول قائل»[90].

ردّ الشيخ ابن باديس على هذا الاستدلال بأن ما جرى به عمل الناس ينقسم قسمين:

قسم المعاملات: وهو الذي يتسع النظر فيه بالمصلحة والقياس والأعراف، وهو الذي تجب توسعته على الناس بسعة مدارك الفقه وأقوال الأئمة، وعلى هذا القسم ينبغي أن ينزل كلام أبي سعيد بن لب.

وقسم العبادات: فإنه محدود لا يزاد عليه ولا ينقص منه فلا يقبل في مجال العبادات إلا ما ثبت عن النبي ﷺ، فلا يتقرب إلى الله إلاّ بما شرّع، ومن نقص فقد أخلّ ومن زاد فقد ابتدع.

والمسألة المتنازع فيها من قسم العبادات وليس من قسم المعاملات حتى يحتج لها بما جرى به عمل كثير من الناس في بلاد الإسلام[91].

ومن المسائل التي قد يختلف فيها الحكم بتغير العرف واختلاف الزمان والمكان والأحوال ما يتعلق بتأجير أسواق البلدية العامة للأفراد، بثمن معلوم إلى أجل معلوم، ثم يقوم من ملك منفعتها بكراء الانتفاع لغيره، بتحصيل أجر معلوم من كل من يستفيد من وقوفه بالسوق لبيع حيوان أو عرض سلع أو بضاعة أو غير ذلك فأفتى الشيخ بالجواز، واعترض عليه أحد المعاصرين بعد سنوات من صدور تلك الفتوى وغلّط الشيخ في فتواه، واعتبر ذلك من المكس المحرم وليس من الإجارة، فرد عليه الشيخ ببيان وجهة نظره في المسألة وبأن الحكم قد يتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال، فصدر مناقشته بتعريف المكس في اللغة وأنه هو النقص، ويطلق على ما يؤخذ من بائع السلعة ظلما، والمكاس هو الآخذ لذلك، وقد جاء في شأنه من الوعيد في قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة صاحب مكس» رواه أبو داود وغيره، ثم بدأ بتكييف المسألة، فقد كانت الأسواق ملكا مشاعا بين الناس يقفون فيها بسلعهم، فكان أخذ فرد المكس منهم ظلما لهم؛ هذه هي حالة الأسواق في العهد القديم، أما اليوم فإن أوضاع الأسواق صارت على شكل

آخر، وذلك أن العامة الذين هم ملاك الأسواق وغيرها من الأماكن العامة يحتاجون في القيام بمصالحهم المدنية من تنظيف أفنية وإنارة شوارع وتعبيد طرقات ونظام أمن وغير ذلك من المرافق التي تتولاها المجالس البلدية، فكانت البلدية تتصرف في الأسواق -التي هي ملك العامة- في المصلحة العامة[92].

الاستدلال بمقاصد الشارع: جاء الإسلام ليحفظ على الناس دينهم ونفوسهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم، وكل أحكامه جاءت لتحقق مقصدا من هذه الكليات ودفع الضرر عنهم، كما أن كل حكم من أحكام الدين جاء ليحقق مقصدا خاصا بذلك الأمر الخاص، وقد كان الشيخ ابن باديس يرجع إلى مقاصد الشارع المستفادة من نصوص الكتاب والسنة فيما ساقه من أدلة في فتاويه أو تعليقاته ومناقشاته، ومن ذلك ما ردّ به على زعم أصحاب الطريقة التجانية في أن صلاة الفاتح خير لعامة الناس من تلاوة القرآن، لأن ثواب قراءة صلاة الفاتح محقق، كما أنه لا يلحق قارئها إثم، بخلاف قراءة القرآن من العاصي، فإنه بتلاوته يأثم لمخالفته لما يتلوه واحتجوا على ذلك بهذا الأثر: «رب تال للقرآن والقرآن يلعنه».

اعتمد الشيخ على ما قاله أئمة السلف والخلف من أن القرآن أفضل الأذكار دون التمييز بين العامة والخاصة، ولا بين المطيع والعاصي، كما أن هذا الزعم مخالف لمقاصد الشارع من تلاوة القرآن من وجوه:

الوجه الأول: أن المذنب مريض القلب، والله تعالى جعل دواء أمراض القلب تلاوة القرآن: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾.

فمقصود الشرع من المسلمين أن يتلوه ويتدبروه ويستشفوا بألفاظه ومعانيه من أمراضهم، وهذا يدحض زعمهم.

الوجه الثاني: أن القلوب تعتريها الغفلة والقسوة، وقد تتراكم عليها هذه الأدران كما تتراكم الأوساخ على المرآة فتطمسها. فالقلوب محتاجة إلى صقل وتنظيف بتلاوة القرآن، وقد أرشد النبي ﷺ إلى هذا فيما رواه البيهقي في الشعب والقرطبي في التذكار: «إن هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد، قالوا: يا رسول الله فما جلاؤها، قال: تلاوة القرآن»، فمقصود الشرع من المذنبين أن يتلوا القرآن لجلاء قلوبهم، وزعم هؤلاء يصرفهم عن القرآن.

الوجه الثالث: أن الوعيد والترهيب قد ثبتا في نسيان القرآن بعد تعلمه وذهابه من الصدور بعد حفظه فيها، فقد روى أبو داود عن سعد مرفوعا: «ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقي الله أجذم» وقوله أيضا في الصحيحين: «واستذكروا القرآن فإنه أشدّ تقصيا من صدور الرجل من النعم» فمقصود الشرع دوام التلاوة لدوام الحفظ ودفع النسيان، وهذا يبطل زعمهم[93].

وفي سؤال آخر يتعلق بصحة صلاة الجمعة في قرية لم يتصل بنيانها، أجاب الشيخ بأنه لم يرد في المسألة نص، وإنما هي تخضع للنظر، والفقهاء على خلاف بينهم في اشتراط الاتصال أو عدم اشتراطه لصحة صلاة الجمعة وأنه لما كان المقصود من القرية هو الترافق والتعاون، فإذا حصلا فأهل تلك البيوت قرية وإن انفصلت بيوتها، فهي في حكم الاتصال، لا سيما وأن الأخذ بهذا القول يحقق أهدافا اجتماعية وإصلاحية من تعليم أهالي تلك القرية وتجميع شملهم وإصلاح شأنهم وتهذيب أخلاقهم»[94].

الخاتمة: لقد قام الشيخ ابن باديس -رحمه الله- بجهود لا ينكر فضله إلا جاحد في إيقاظ أمة من سباتها وبعثها من جديد بعد أن تطاولت عليها السنون، ونقض البدع والضلالات من أطرافها التي ألصقت بالدين حتى أصبح حاجزا ومانعا من الإقبال عليه.

غير مبال بما اعترض سبيله، وقد شاركه في هذه الدعوة إخوانه في جمعية العلماء «حتى أصبحت الدعوة الإصلاحية -والفضل لله والحمد لله- ثابتة الأركان مشيدة البنيان باسقة الأفنان دانية الثمار وارفة الظلال، لا على الجزائر وحدها بل على الشمال الإفريقي كله»[95].

فجزاه الله تعالى خير ما جزى العلماء العاملين والدعاة المصلحين وسائر إخوانه وأبنائه ومحبيه وأتباعه وحاملي دعوته. آمين.

الإحالات

(1) قام أحد المستشرقين بدراسة فتاوى أحد علماء الأندلس لمعرفة البيئة الاجتماعية والاقتصادية لتلك الحقبة، انظر فتاوى الإمام الشاطبي للدكتور أبو الأجفان...ص: 85، مطبعة طيباوي الجزائر (د.ت).

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية: 85/1 راجعه وقدم له، وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت (دت).

(3) الموافقات: 4/ 178، شرحه وخرّج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز –دار الكتب العلمية.

(4) إعلام الموقعين: 46/1.

(5) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 223/3، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الطبعة الأولى 1984/1405.

(6) المرجع السابق: 224/3.

(7) المرجع السابق: 224/3.

(8) المرجع السابق: 226/3.

(9) تقديم الأستاذ مالك بن نبي لكتاب آثار ابن باديس: جمع ودراسة، د/ عمار الطالبي: 85/1، الطبعة الثانية 1983/1403 دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(10) آثار الشيخ الإبراهيمي: 118/5.

(11) مبادئ الأصول، الشيخ عبد الحميد بن باديس، تحقيق د/ عمار الطالبي ص:52، (ط)2 المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

(12) مقدمة الدكتور عمار الطالبي لكتاب "ابن باديس حياته وآثاره: 91/1.

(13) انظر: منهجية التفسير عند الإمام ابن باديس، للأستاذ الزميل: عبد الرحيم الصالحي ص: 148 وما بعدها، رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر.

(14) آثار الإبراهيمي: 123/5.

(15) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس 264/3.

(16) المرجع السابق: 264/3.

(17) آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: 308/3 (وقد أيّد هذه الفتوى الشيخ العربي التبسي، انظر فتاوى أحمد حماني: 32/1، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر).

(18) عبد الحميد بن باديس مفسرا، أ/ حسن عبد الرحمن سلوادي ص:24، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، الجزائر.

(19) آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: 307/3.

(20) المرجع السابق: 310/3.

(21) مجلة مجمع اللغة العربية العدد 21، ص 145 سنة 1964، نقلا عن كتاب ابن باديس مفسرا ص:182.

(22) آثار الإبراهيمي: 123/5.

(23) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 213/3 وما بعدها.

(24) المرجع السابق: 317/3.

(25) انظر آثار الإمام عبد الحميد بن باديس،

مقال: الثقافة الجديدة لا تنافي الإسلام الصحيح: 253/3.

(26) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 238/3 بتصرف.

(27) المرجع السابق: 234/3 باختصار وتصرف.

(28) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 234/3.

(29) المرجع السابق: 234/3.

(30) سنعود إلى هذه المناقشة العلمية العميقة لاحقا.

(31) ابن باديس حياته وآثاره: 67/3.

(32) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 247/3 وما بعدها.

(33) ابن باديس حياته وآثاره: 188/2.

(34) المرجع السابق: 197/2 و198.

(35) انظر الموافقات للشاطبي: 188/4.

(36) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 235/3.

(37) المرجع السابق: 124/3، ذكر هذا في معرض حديثه عن مجلة [الأحكام العدلية] واقتصارها على الراجح من مذهب الحنفية.

(38) آثار الإمام عبد الحميد: 257/3.

(39) المرجع السابق: 258/3.

(40) مختصر جامع بيان العلم وفضله ص: 119، اختصره أحمد البيروني، حققه حسن إسماعيل مروة، طبع دار الخير بيروت ط. الأولى 1414هـ/ 1994م.

(41) المرجع السابق: ص. 120.

(42) انظر مختصر جامع بيان العلم: ص: 268.

(43) ابن باديس حياته وآثاره: 198/2.

(44) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 257/3.

(45) المرجع السابق: 258/3.

(46) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 235/3.

(47) المرجع السابق: 252/3.

(48) المرجع السابق: 319/3.

(49) إعلام الموقعين: 177/4.

(50) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 240/3 وما بعدها.

(51) المرجع السابق: 280/3.

(52) المرجع السابق: 312/3.

(53) المرجع السابق: 310/3.

(54) ابن باديس حياته وآثاره: 272/1.

(55) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 214/3 وما بعدها.

(56) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 271/3.

(57) المرجع السابق: 312/3.

(58) إعلام الموقعين: 3/3.

(59) ابن باديس حياته وآثاره: 270/1.

(60) في الأصل: "أو نقوله" والصواب "نقوله".

(61) ابن باديس حياته وآثاره: 180/1.

(62) المرجع السابق: 180/1.

(63) ابن باديس حياته وآثاره 129/2 وما بعدها باختصار وتصرف.

(64) المرجع السابق: 130/2.

(65) المرجع السابق: 131/2-132.

(66) المرجع السابق: 132/2.

(67) المرجع السابق: 132/2.

(68) ابن باديس حياته وآثاره: 206/2.

(69) ابن باديس حياته وآثاره: 272/1، ذكر ذلك في معرض تفسيره لسورة الإسراء.

(70) المرجع السابق 407/1-408.

(71) إعلام الموقعين: 161/4.

(72) بعض هذه التعليقات موجودة عند د/ عمار الطالبي، انظر تصدير د/ عمار الطالب لكتاب [مبادئ أصول الفقه] للشيخ عبد الحميد بن باديس: ص:6.

(73) انظر آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 240/3.

(74) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس 251/3.

(75) المرجع السابق: 250/3.

(76) آثار عبد الحميد بن باديس 222/3.

(77) المرجع السابق: 313/3.

(78) المرجع السابق: 300/3 وما بعدها.

(79) آثار عبد الحميد بن باديس: 294/3.

(80) المرجع السابق: 295/3 وما بعدها.

(81) المرجع السابق: 281/3، 282.

(82) آثار عبد الحميد بن باديس: 204/3.

(83) المرجع السابق: 315/3.

(84) ابن باديس حياته وآثاره: 132/3 في مقال للشيخ ابن باديس في بيان دعوة جمعية العلماء وأصولها.

(85) آثار عبد الحميد بن باديس: 273/3.

(86) المرجع السابق: 274/3.

(87) آثار عبد الحميد بن باديس: 258/3.

(88) المرجع السابق: 282/3.

(89) المرجع السابق: 301/3.

(90) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 284/3.

(91) المرجع السابق: 284/3 باختصار وتصرف.

(92) انظر آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 256/3 و259 وما بعدها.

(93) آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: 314/3 باختصار وتصرف.

(94) المرجع السابق: 304/3 و306.

(95) ابن باديس حياته وآثاره: 67/3، في مقال له: [الإصلاح أمس واليوم].

خصائص الفقه الباديسي ومعالم المدرسة الفقهية الباديسية

-في ضوء آثار الإمام عبد الحميد بن باديس-

أ. محمد عيسى

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين -بالجزائر

الإمام عبد الحميد بن باديس نارٌ على علم تغني عن التعريف به أعماله وتشهد على عظمته آثاره.

ولما أن كان التعريف بالأعلام منهجا سارت عليه الدراسات العلمية ودرجت عليه الأبحاث الجامعية؛ ولما أن لزم التقديم بين يدي هذا البحث لشخصية الشيخ ابن باديس فمن أحسن قولا -إذاً- من رفيق دربه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي شاهدا على مآثره، وذاكرا لآثاره، ومجليا لعظمة شخصيته.

ولعلّ من أبلغ ما عرّف به أخاه ابن باديس أنه: «باني النهضتين العلمية والفكرية بالجزائر، وواضع أسسها على صخرة الحق، وقائد زحوفها المغيرة إلى الغايات العليا، وإمام الحركة السلفية، ومنشئ مجلة "الشهاب" مرآة الإصلاح وسيف المصلحين، ومربي جيلين كاملين على الهداية القرآنية والهدي المحمدي وعلى التفكير الصحيح، ومحيي دوارس العلم بدروسه الحيّة، ومفسر كلام الله على الطريقة السلفية في مجالس انتظمت ربعَ قرن، وغارس بذور الوطنية الصحيحة، وملقن مباديها، علم البيان، وفارس المنابر، أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأوّل مؤسس لنوادي العلم والأدب وجمعيات التربية والتعليم، رحمه الله ورضي عنه»[1].

وهو -كما قال عنه في مقام آخر-: «عظيم بأكمل ما تعطيه هذه الكلمة من معنى؛ فهو عظيم في علمه، عظيم في أعماله، عظيم في بيانه وقوة حجته، عظيم في تربيته وتثقيفه لجيل كامل، عظيم في مواقفه من المألوف الذي صيّره السكوت دينا، ومن المخوف الذي صيّره الخضوع إلها، عظيم في بنائه وهدمه، عظيم في

حربه وفي سلمه، عظيم في اعتزازه بإخوانه، ووفائه لهم، وعرفانه لأقدارهم، وإذا كان من خوارق العادات في العظماء أنهم يبنون من الضعف قوة، ويخرجون من العدم وجودا، وينشئون من الموت حياة، فكل ذلك فعل عبد الحميد بن باديس من الأمة الجزائرية»[2].

«وحسب ابن باديس من المجد التاريخي هذه الأعمال التي أجملناها في ترجمته، وإن كل واحد منها لأصل لفروع، وفصل من كتاب، وإذا كان الرجال أعمالا فإن رجولة أخينا عبد الحميد تقوّم بهذه الأعمال»[3].

والواقع أننا لو تمادينا في التعريف بهذا العملاق والترجمة لمآثره لما وسعته هذه الوريقات المعدودات، والعبارات المحدودات؛ ولجفّ القلم وفضل الرجل على هذه الأمّة لم يوفَ.

غير أن هذه الدراسة جاءت لتحاول استجلاء جانب واحد من جوانب عدّة امتاز بها الشيخ الإمام وهو فقه الدين، لنتلمّس في فهمه له وحسن تفهيمه معالم ما نستطيع أن نعتبره "مدرسة فقهية باديسية متميّزة".

غير أنه قبل الخوض في دراسة الشيخ من هذه الزاوية، ينبغي منهجيا أن نضعها في الإطار السياسي، الثقافي والاجتماعي الذي عايشه الإمام لما له من آثار لا تنكر على شخصيته ومنهجه في الفقه والتفقيه.

واقع الجزائر على أيام الإمام عبد الحميد ابن باديس:

كانت الجزائر على أيام الشيخ الإمام تحت وطأة الاستكبار الصليبي الفرنسي على ما تميّز به من استهداف لدين المسلمين ولسانهم العربي.

وتمثل هذا الوضع في شقه السياسي بخيانة المستعمر للمعاهدات المبرمة أيام تسليم مدينة الجزائر في 1830م، وبفرض سياسة دمج وفرنسة منظّمة وبتمكين المستوطنين من رقاب الجزائريين وأملاكهم وإذلالهم واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية بقوانين جائرة.

وتمثل في شقّه الديني في لجوء سلطات الاحتلال إلى غلق المساجد وتحويلها إلى كنائس أو مخازن عسكرية أو هدمها نهائيا بهدف مسخ الجزائريين عن دينهم، شهد بهذا شاهد من أهل فرنسا قائلا: «إن آخر أيام الإسلام قد دنت؛ وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح، ونحن إذا أمكننا أن نشك في أن هذه الأرض تملكها فرنسا فلا يمكننا أن نشك على أي حال أنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد، أما العرب فلن يكونوا مواطنين لفرنسا إلا إذا أصبحوا مسيحيين جميعا»[4]

وبهذا الاعتبار عبثت السلطات الفرنسية بالمقدسات بنفس اليد التي وقعت معاهدة 05 جويلية (تموز) 1830م:

فقد صادرت أموال الأوقاف التي كانت المدد المادي للحياة الدينية بالجزائر وأمسكت بهذا التأميم زمام تعيين الأئمة وصرف رواتبهم وترقيتهم وتعيين القضاة الشرعيين وإيقافهم وحلّ المجالس الشرعية وتوجيهها والتحكم في المفتين وتوجيه فتاواهم.

ولا أدلّ على استهداف فرنسا الدينَ الإسلامي بالجزائر من تصرفها المزدوج تجاه قانون فصل الدين عن الدولة الصادر بفرنسا سنة 1905م، حيث طبق بالجزائر في 1907م على الدينين المسيحي واليهودي، وأبقى الدين الإسلامي تحت تصرف السلطة الفرنسية.

أما القضاء فقد عبثت به فرنسا مبتدئة بإعطاء المتقاضين حق استئناف أحكام القاضي الشرعي أمام مجالس الاستئناف الفرنسي فاستبدال المحاكم الشرعية في منطقة القبائل بجماعات أهلية تحكم حسب العرف والعادات الأهلية فحصر صلاحية المجالس القضائية الإسلامية في دعاوى الزواج والطلاق والمواريث مع إعطاء حق رئاسة مثل هذه المنازعات لغير المسلمين؛ قال شاهد ثان من أهل فرنسا: «يجب أن يزول القاضي المسلم أمام القاضي الفرنسي؛ إننا نحن الغالبون»[5].

ولم يكف هذا الحصار بل راحت سلطة المستعمر تحارب الإسلام في عقر داره بعملية تبشير منظمة أجلى صورها العمل الذي قام به كاردينال الجزائر "لافيجري" بتأسيس جماعة "الآباء البيض" وهي الجماعة التي هدفت تنصير الجزائريين واستغلال الفقر المدقع الذي فرضته عليهم فرنسا لترغيبهم عن دينهم وإدخالهم إلى النصرانية، حتى أصبح لدى هذه الجمعية معاهد دينية متخصصة ومراكز تنصير منظمة ودورا للأيتام موزعة انطلاقا من منطقة الحراش بالجزائر العاصمة على كافة القطر الجزائري؛ وشهد الشاهد الآخر: الكاردينال عينُه: «علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية تضاء أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل... تلك هي رسالتنا الإلهية»[6].

وكانت سمة التدين في الجزائر على أيام الاستعمار شأنها شأن باقي بلاد المسلمين هي طريقة صوفية، كانت لها محامد لا تعد في تعليم الدين والعربية وتحفيظ القرآن والسنة وتعليم الفقه وفضّ النزاعات والخصومات، ورفع لواء الجهاد والمنافحة عن المقدسات، ولكن مسّ بعض هذه الزوايا ما مسّ عموم الحالة الدينية، فمسّ بعض قيّميها طائف من الشيطان فإذا بزواياهم

تتحول معاول هدم، وفقههم يتحول فقه تبرير، وقرآنهم لا يقرأ إلا على الأموات، وأبدلوا الصلاة غير الصلاة، ودانت لهم رقاب الناس تقديسا للشيوخ والأولياء فلم تدن لغير المستعمر الذي أغدق العطاء لمن انحرف من شيوخ الزوايا فسيطر على المريدين بالسيطرة على الشيوخ.

وولّد هذا التديّن الخاطئ وذاك الاعتقاد الخرافي لدى المثقفين ثقافة فرنسية من مسلمي الجزائر ظاهرة نفور من دين هذه سمته؛ قال شاهد من أهلنا: «كان للإلحاد الغربي مبلغ كبير من التأثير في جمهور ليس بالقليل من مسلمي الجزائر الذين وإن كانوا ما برحوا مسلمين في الظاهر فهم يجهلون مدى ما وصلت إليه روحهم الدينية من التلاشي»[7].

في هذا الوضع الديني المتدني ووسط حصار مدارس اللغة العربية التابعة للمساجد والزوايا وحصار الجزائريين في المدارس الرسمية في مختلف مستوياتها وحصار الصحافة العربية أو الناطقة باسم أنّات الجزائريين وتأوّهاتهم، نشأ الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس وترعرع.

ولد الإمام وترعرع في هذا الجو المكهرب وهو ينظر إلى الفلاح تسلب أرضه ليعمل فيها بعد ذلك أجيرا أو "خماسا"[8]، أو يهجر أرضه فرارا من الفقر والحرمان لتستغل جهده وعرقه ورشات ومصانع فرنسا؛ وينظر إلى المرأة وهي تحرم من أدنى حقوقها وعلى رأسها حقها في التعلّم بفعل الحصار الثقافي التقليدي من جهة وبفعل الجهل والتجهيل المفروض على الجزائريين من جهة أخرى؛ وينظر إلى المسلمين من بني جلدته فإذا هم بين مريد لشيخ ومقدس لآخر منصرفين عن تعلّم دينهم والتفقه فيه، لا يعرفون عن الإسلام سوى اسمه ومن القرآن المجيد سوى رسمه؛ ثم يرتد طرفه فيلقي البصر فإذا المستعمر يفرق بين قومه فهذا عربي دخيل وذاك بربري أصيل ويؤسس [معهد البحوث العليا المغربية للدراسات البربرية] ويقرر بعد أن أمعن النظر أن الثاني أوروبي وأنه «يجب أن يحمل على الثقافة الفرنسية»[9]، وأن الأول هو سبب البلاء ومورد الداء.

وكانت لاحتفالات الاستكبار الفرنسي بمناسبة مرور مائة سنة على احتلال الجزائر في 05 جويلية (تموز) 1930م –مع ما رافقها من مظاهر مسّت كرامة الجزائريين وجرحت مشاعرهم واستفزت فيهم وطنيتهم– ردّ فعل منظم كان من ثمراته اليانعة إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين برئاسة الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس –رحمه الله تعالى–.

وانطلق على رأس الجمعية ومن حوَت من مشايخ وعلماء ليُعالج أمرا شبّ عليه الصغير وشاب عليه الكبير، وفطم عليه الرضيع. فاحتاج

إلى معرفة للواقع عميقة ودراية بالدين حقيقة، وفقه للدين والواقع معا، فأحيى بإذن الله أرضا مواتا، وقوما أمواتا، وبذر بذرة في هذه الأرض الطيبة فأنبتت شجرة مباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء لا زالت تؤتي أكلها بإذن الله إلى يوم الناس هذا.

مشكلة البحث: تجيب هذه الدراسة عن مشكلة تطرح بخصوص الحركة الإصلاحية بالجزائر وزعيمها الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس، وهي هوية الحركة المنسوبة إلى الوهابية تارة والعبداوية أخرى والابتداع في الفقه أحيانا.

غير أن هذه الدراسة تهتم بالجانب الفقهي فقط لتترك لغيرها فسحة الاشتغال بالجوانب الأخرى.

فما هو هذا الفقه الباديسي المحيي، وما هي خصائصه؟ وهل ارتقى هذا الفقه بما اختص به إلى مصاف المدرسة الفقهية المتميّزة؟ وهل يصح أن تنسب لابن باديس؟ وما هي معالمها ورجالاتها؟

أوّل ما شدّ انتباهي مما كتب في الموضوع محاضرة ألقيت بملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بقسنطينة -الجزائر- تناول فيها صاحبها (الاجتهاد عند الشيخ عبد الحميد بن باديس) وهي المحاضرة المنشورة ضمن مطبوعات مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية التابعة لوزارة الشؤون الدينية الجزائرية[10].

وهذه المحاضرة مع ما لها من تفرد وتميّز إلا أنني لاحظت عليها مثالب تقدح في مطابقة العنوان للمضمون، وتعتق قلمي حتى يكتب في موضوع لم يطمثه قبله قلم جاد؛ فالأستاذ -شكر الله سعيه- تعرّض لمسائل بديهية لدى طلاب العلم الديني وعدّها من انفرادات الشيخ كتعريف الإجماع والاستدلال له وتعريف القياس والاجتهاد والتعرض لمراتب الإدراك.

بل لاحظت لدى الأستاذ -حفظه الله- خلطا في مفاهيم اصطلاحية كان ينبغي أن يتوخى إزاءها الدقة والحذر كالخلط بين مصطلح "الاستحسان" ومفهوم "التحسين والتقبيح العقليين"، وادعاء أن المالكية لا يقولون إلا بإجماع أهل المدينة عندما قال: «ونحن نرى أن ابن باديس وإن كان مالكي المذهب إلا أنه يتميّز باستقلال في التفكير، فهو لا يقصر الإجماع على أهل المدينة»[11].

أما من حيث المنهجية المتبعة في تناول الموضوع فقد قرّر -أصلحه الله- أن ابن باديس متمذهب بالمذهب المالكي ليستنتج دونما مقدمة أخرى أنه أحدُ مجتهدي هذا العصر؟! وهي نتيجة غير مبنية على مقدمات صحيحة ومجازفة في علوم الدين الإسلامي صريحة.

وسأحاول في هذه الدراسة المقتضبة بما يناسب طبيعة وشروط النشر في مجلة "الموافقات" أن أجيب عما قدّمت من تساؤلات حول الفقه الباديسي، معترفا مقدما أن الدراسة لن توفي الموضوع حقه، إذ ينبغي في نظري أن يعكف عليه الباحثون وأن يهتم به الدارسون. ولعل أحدهم -بل أبرزهم- أخي المرحوم مختار قادري لولا أن سبق الأجل الكتاب، فقد كان في آخر ترتيبات تسجيل هذا الموضوع بقسم الماجستير بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر غير أن رصاصات غادرة اغتالته -رحمه الله- فاغتالت الباحث وما اغتالت البحث، فهل من مجيب؟!

الهوية الفقهية للإمام عبد الحميد بن باديس

الهوية مأخوذة من "هو" وتطلق على الماهية مع التشخص والماهية هي السؤال بما أي ما هو؟ وهي حقيقة الشيء وذاته[12] وعرفها الجرجاني في التعريفات بأنها: «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»[13]

والمراد بها هنا حقيقة ما اقتنع وعمل به الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس من مسائل فقه الدين الإسلامي المستقى من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وهي الصفة التي يمكن أن نطلقها على فقهه من كونه متمذهبا مقلدا أو متمذهبا متبعا أو مجتهدا منتسبا أو مطلقا... وهي المنهج العقلي الذي جعل الشيخ يتخذ هذا الموقف أو ذاك من مسائل ونوازل عرضت له في حياته العلمية والإصلاحية.

أولا: معالم الهوية الفقهية للإمام عبد الحميد بن باديس من خلال مسائل الفروع: إن للهوية الفقهية للشيخ ابن باديس معالم تظهر في القراءة المتأنية لمجمل إنتاجه المنشور وشواهد تستقى من هذا المقال أو ذاك مما حوته آثاره المنشورة، ويمكننا في هذا المقام أن نتلمس هذه الشواهد وأن ننصب هذه المعالم.

وسأعرض هنا مسائل نموذجية من فقهه مكتفيا بإبراز جانب الهوية من خلالها وإن كانت ذات دلالات أخرى، ومستغنيا بها عن غيرها لما لها -في نظري- من وضوح في الدلالة على المعنى المراد.

1/ ورد في معرض تفسيره لقوله تعالى:﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ، إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾[14] كلام فقهي محكم حول أفضلية الصلوات على بعضها

وانتهى إلى أفضلية صلاة الفجر على غيرها وعلى صلاة العصر خاصّة.

ونصّ ذلك قول الإمام: «من تخصيص صلاة الفجر بجملة التذييل المؤكدة، وما اشتملت عليه من هذه المزية، أخذ جماعة من أهل العلم أفضليتها على غيرها، فإن قلت إن صلاة العصر أيضا لها هذه المزية، كما تقدم في حديث مالك، قلت: إن ثبوت هذه المزية للفجر قطعي بنص القرآن، ومتفق عليه في روايات الحديث، بخلاف العصر فقد جاء في بعض الروايات دون بعض وتبقى الفجر ممتازة بتخصيصها بالتأكيد في نص الكتاب وكفى هذا مرجحا لها»[15].

استثمار المسألة: يمكن أن نستنبط من هذا النص المعاني التالية:

◆ هذا الكلام وارد على وفق اختيار المالكية في الموضوع فقد قال ابن أبي زيد القيرواني في رسالته: «أما صلاة الصبح فهي الصلاة الوسطى عند أهل المدينة»[16]؛ قال أبو الحسن الشارح: «يقول الصلاة الوسطى التي أكد الله الأمر بالمحافظة عليها هي صلاة الصبح بإجماع أهل المدينة وإجماعهم حجة عند مالك»[17].

◆ هذا الاختيار مبني على استدلال ومعرفة بالأدلة الواردة في الباب. لذلك خالف رأي علماء مالكيين يعدون من المحققين إذ ذهبوا إلى أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر للآثار الواردة بذلك[18]. غير أنه رجح مشهور المذهب المالكي على قول هؤلاء وغيرهم من علماء المذاهب الأخرى وقوّى دليل القرآن على الآثار الواردة في ذلك قائلا: «وكفى هذا مرجحا».

◆ اطلاعه على أدلة الكتاب والسنة المتعلقة بالموضوع وحسن نقده للأدلة وعدم اكتفائه بنقول متون المذهب المالكي، فقد علم أن اختياره في المسألة على خلاف حديث مالك وهو ما روى مالك في موطئه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي، فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون»[19]. غير أنه رجح عليه نص الكتاب كما سبق.

2/ ورد له كلام محكم وتوجيه حسن لمذهب مالك رضي الله عنه في حكم صيام ستة أيام متتاليات بعد صوم رمضان وذلك بصدد شرح الحديث الذي رواه أبو أيوب الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر»[20].

قال الشيخ عبد الحميد بن باديس شارحا: «قد علمت أن الإتْباعَ يصدق بالإلحاق متصلا

أو منفصلا، والفصل هنا واجب بيوم الفطر للعلم بحرمة صومه، فمن فصل به فقط فهو مُتْبِعٌ، ومن فصل بأكثر منه فهو مُتْبِعٌ، ومقتضى الإطلاق في لفظة "ستّاً" أنه لا فرق في حصول الفضل بين أن تكون متوالية أو متفرقة، وما تقدم في فصل المعنى من حديث ثوبان يؤيد هذا الإطلاق، لأن المقصود تحصيل ستة أيام لتكون بمقتضى جزاء الحسنة بعشر: ستين يوماً، وهذا حاصل عند تفرقها وعند اجتماعها»[21].

ثم أورد مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة بين من يرى صيامها متصلة ومن يرى صيامها منفصلة، موجها قول المالكية مؤصلا مذهبهم، مؤيدا إياه.

قال بعد أن أرجع أصل المسألة في مذهب الإمام مالك إلى أصلين:

أولهما:«أن العبادة المقدرة لا يزاد عليها ولا ينقص منها» قال: «وهو أصل عام في جميع العبادات، وفي خصوص الصيام قد ثبت نهيه ﷺ أن يتقدم شهر رمضان بصيام يوم أو يومين، وظاهر أن وجه هذا النهي هو خوف أن يعد ذلك من رمضان، فحمى الشارع بهذا النهي العبادة من الزيادة في أولها، فبنى مالك –بسعة علمه وبعد نظره– على ذلك حمايتها من الزيادة في آخرها، فكره صوم تلك الأيام متوالية متصلة بيوم الفطر مخافة كما قال: ((أن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء)) فكان احتياطه في الأخير مطابقا لاحتياط النبي ﷺ في الأول، وذلك كله لأجل المحافظة على بقاء العبادة المقدرة على حالها غير مختلطة بغيرها» إلى أن يقول: «فلله مالك ما أوسع علمه، وما أدق نظره، وما أكثر أتباعه»[22].

وأما الأصل الثاني: فهو «ما ورد من العبادة مقيدا بقيد يلتزم قيده، وما ورد منها مطلقا يلتزم إطلاقه، فالآتي بالعبادة المقيدة دون قيدها مخالف لأمر الشرع ووضعه، وهو أصل في جميع العبادات» إلى أن قال: «ولفظ الحديث الوارد في هذه الأيام جاء مطلقا في الإتْباع، صادقا بالاتصال والانفصال، وفي لفظ "ستة" صادقا بتواليها وتفرقها، فالتزام اتصالها وتواليها تقييد لما أطلقه الشرع وتزيد عليه»[23].

وينتهي الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس إلى الاختيار التالي: «نصوم هذه الستة كما رغبنا نبيّنا، طمعا في فضل ربنا، غير ملتزمين وصلها ولا موالاتها»[24].

استثمار المسألة: يمكن أن نستنبط من هذا العرض المعاني التالية:

- هذا الاختيار موافق لمشهور المذهب المالكي القاضي بالكراهة فقد جاء في المختصر الخليلي:

«وصيام ثلاثة من كل شهر، وكره كونها البيض كستٍّ من شوال»[25].

◆ لقد أصّل هذا الاختيار بما ورد لدى المالكية من قواعد المذهب فذكر قاعدتين فقهيتين هما: (العبادة المقدرة لا يزاد عليها ولا ينقص منها) و(ما ورد من العبادة مقيدا بقيد يلتزم قيده، وما ورد منها مطلقا يلتزم إطلاقه) وهي أمارة على اطلاعه على المذهب فروعا وقواعدَ وضوابط.

◆ تبنّى ترجيح المالكية وحمد مسعاهم واعتبر الإمام مالك بما ذهب إليه واسع العلم وبعيد النظر. وافتخر له بكثرة الأتباع.

◆ علّل الأستاذ اختيار المالكية الذي هو اختياره بعلة الاحتياط للعبادة المفهوم من منع النبي ﷺ من الصيام قبل رمضان بيوم أو يومين، وتعليل الأحكام منهج محققي العلماء المالكين منذ القرون الأولى ينمّ عن تتبعهم المعاني على حساب المباني واعتمادهم المقاصد على حساب الألفاظ والتصرفات.

◆ يتحكم في مسائل أصول الفقه فقد أحسن توظيف القياس في الاستدلال لنهي مالك عن صيام ست شوال متوالية متصلة بيوم الفطر. وتوظيف دلالات الألفاظ ببيان أن النص الوارد مطلق في الإتباع بالاتصال وبالانفصال كذلك.

◆ حَسَنُ الاطّلاع على المذاهب الأخرى، فقد ساق أقوال العلماء في المسألة وذكر أدلتهم.

◆ حَسَنُ الاطّلاع على السنة فقد ذكر في سياق شرح حديث أبي أيوب الأنصاري أدلة من السنة تؤيده وتشرحه، فشرح السنة بالسنة نفسها من ذلك حديثُ ثوبان، ونهيُ النبي ﷺ عن أن يتقدم شهر رمضان بصيام يوم أو يومين ليقيس عليه النهي عن صيام ست شوال متواليات بجامع (مخافة أن يلحق برمضان ما ليس منه).

وحديث ثوبان هذا هو ما رواه ابن ماجه والنسائي وأحمد والدارمي والبزار عن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ: «من صام رمضان وستة أيام بعد الفطر كان تمام السنة، من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها».

والنهي عن صيام يوم أو يومين قبل رمضان إشارة منه لما رواه الجماعة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتقدمن أحدكم بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجلٌ كان يصوم صوماً فليصمه».

وفي هذا دلالة على اعتماد الأستاذ عبد الحميد بن باديس على السنة ودورانه في فلكها لفهم أحكام الشرع، وحسن تعامله معها.

3/ أجاب الإمام ابن باديس في جريدة "الشهاب" عن أسئلة مواطنين تهمنا منها هنا المسائل التالية:

أ/ سؤال ورد من فجّ مزالة بالشرق الجزائري عن: «إمام يسكن بقرية بعيدة عن قرية الجمعة بنحو خمسة وثلاثين كيلومتر، هل تصحّ إمامته بالقرية التي يؤم بها للجمعة وهو ليس من سكانها؟»[26].

فكان جواب الشيخ ابن باديس بعد الاستدراك[27]: «إن من كان خارجا عن فرسخ من قرية الجمعة لا تصحّ إمامته إلا إذا نوى إقامة أربعة أيام صحاح سواء كان بعيدا على مسافة القصر أو دونها»[28].

استثمار المسألة: يمكن أن نستنبط من هذا النص المعاني التالية:

• هذا الجواب هو مقتضى المذهب المالكي فقد قال في المختصر الخليلي بصدد تعداد شروط الجمعة: «وبإمامٍ مقيم إلا الخليفةُ يمرُّ بقريةِ جمعةٍ ولاَ تجبُ عليهِ»[29].

وتفصيل ذلك أن فقهاء المذهب المالكي اختلفوا في شرط الإقامة هل هي الاستيطان أم الإقامة إقامة تسقط حكم السفر وهي أربعة صحاح و«هو الظاهر من إطلاق أهل المذهب أن شرطها أن يكون الإمام مقيما ثم يحكون الخلاف فيما إذا كان مسافرا فيفهم من كلامهم أن مرادهم الإقامة المقابلة للسفر»[30].

وقال الإمام الجزولي: «أهل الجمعة على ثلاثة أقسام قسم تجب عليهم الجمعة وتجب بهم، وهم أهل المصر؛ وقسم تجب عليهم ولا تجب بهم، وهم من كان خارج المصر داخل الثلاثة الأميال؛ وقسم لا تجب عليهم ولا تجب بهم، وهم من كان خارج الأميال الثلاثة...»[31].

والإمام ابن باديس بفتواه هذه لم يخرج عن مقتضى المذهب المالكي، إن في القول الأول أو الثاني من فتوييه، غير أنه تحرى الأحوط واتبع المشهور على حساب الأظهر، على ما في المسألة من دقّة.

• لم يورد الإمام عبد الحميد بن باديس في هذه الفتوى دليلا لا من الكتاب ولا من السنة ولا من غيرهما.

• ذكر حكما للمسألة المستفتى فيها واستدرك بعد ذلك لينشر حكما آخر معتذرا بالخطأ.

ب/ وأجاب عن سؤال ورد إليه من منطقة القرارم بالشرق الجزائري يقول صاحبه: «إذا ضرب إنسان دجاجة أو شاة بحجر أو عمود فأصابها وبقيت تتخبط من ذلك الضرب فبادر إليها الضارب أو غيره فذبحها، فهل تؤكل أم لا؟».

فقال: «إذا أدركها غير منفوذة المقاتل فإنه يذكيها ويأكلها اتفاقا، وإذا كانت منفوذة المقاتل فالذكاة لا تفيد فيها في مشهور مذهب مالك وتفيد فيها في مذهب الشافعي وجماعة من المالكية وهي فسحة ينبغي اعتمادها»[32].

استثمار المسألة: يمكن أن نستنبط من هذا النص مجموعة من المعاني غير أنه ينبغي قبل هذا أن نقرّب المسألة ليظهر اجتهاد الأستاذ ابن باديس بجلاء:

وصورة هذه المسألة أن الدجاجة أو الشاة المضروبة وهي المسمّاة بلغة القرآن الكريم "الموقوذة" لا تخرج عموما عن حالتين:

الأولى: أن تكون الضربة بحيث يعيش الحيوان بعدها كأن يجرح فقط أو يشدخ رأسه دون انتثار الدماغ أو يكسر عظم من عظامه أو يحصل له ثقب في جسمه بحيث لا يودي كل هذا إلى موته عادة. وهو المعبر عنه بغير منفوذ المقاتل.

الثانية: أن تكون الضربة بحيث لا يعيش الحيوان بعدها عادة، وحصرها الفقهاء في خمسة صور وهي انقطاع النخاع والصلب وقطع الأوداج وتمزق المصران وانتثار الحشوة ونثر الدماغ وهي ضربات تؤدي إلى الموت عادة وهي المعبّر عنها فقها بالمنفوذة المقاتل.

واختلف فقهاء الشريعة الإسلامية حيال مسألة جواز أكل منفوذة المقاتل إذا ذكيت قبل أن تموت فعلا:

1/ فمذهب أبي حنيفة النعمان ومشهور مذهب الإمام الشافعي وقول ابن شهاب الزهري وعبد الله بن عباس –رضي الله عنهما– أن المنفوذة المقاتل تعمل فيها الذكاة.

2/ ذهب غير هؤلاء إلى أنه لا تعمل فيها الذكاة لأنها ميتة حكما وإن لم تكن ميتة حقيقة.

3/ اختلفت الرواية عن الإمام مالك ﷺ:

أ/ فالمشهور الذي رواه ابن القاسم عنه هو عدم جواز أكلها وإن ذكيت وهي إحدى روايتي أشهب عنه.

ب/ قول ضعيف في المذهب بجواز أكلها إن ذكيت قبل أن تموت وهي الرواية الثانية لأشهب عن مالك واختيار ابن الحاجب وقال عنه البناني إنه موافق للفقه. وهذا القول موافق لمذهب أبي حنيفة المذكور أولا[33].

وفيما يلي بعض المعاني المستخلصة من الفتوى:

♦ اختيار الإمام ابن باديس لم يكن في هذه المسألة وفق مشهور المذهب المالكي كما كان من قبل فقد اختار مذهب الشافعي أساسا لفتواه بالرغم من كونه قولا ضعيفا لدى المالكية.

♦ لا يُخرِجُ هذا الرأي الفقهي الإمام ابن باديس عن مالكيته، بل إن هذه الفتوى من أدلّ ما عندنا من أمارات على هويته المالكية:

فمذهب الشافعي جاء على وفق قول ضعيف في المذهب المالكي، ولا يحبذ العمل بالضعيف وردُّ المشهور لدى المالكية؛ غير أن التلفيق وهو الخروج عن المذهب في بعض المسائل جائز؛ قال الشيخ عليش: «وفي تلفيق العبادة أو المعاملة من مذهبين خلاف، نقل العدوي جوازه، وهي فسحة»[34].

وكذلك تفسّح الإمام عبد الحميد بن باديس فقام بعملية التلفيق هنا فخرج بفتواه عن مشهور المذهب إلى ضعيفه وهو على وفاق مشهور الشافعية، وقال: «هي فسحة».

♦ لم يورد الإمام ابن باديس للخلاف دليلا من كتاب ولا من سنة، واكتفى في ذكر أطراف النزاع بالإشارة إلى أشهر المخالفين وهو الإمام الشافعي.

♦ أشار إلى كون اختياره موافقا لضعيف المذهب ومخالفا لمشهوره. وهو صنيع علماء المالكية -كما سبقت الإشارة- في الخروج من المذهب إلى غيره تبعا للتيسير في موضع المشقة؛ ومن الأمثلة القريبة من هذا قول البناني في العروس تغتسل: «إن العروس التي تزين شعرها ليس عليها غسل رأسها لما في ذلك من إتلاف المال ويكفيها المسح عليه»[35] وقول الحطاب شارحا قول خليل في الوضوء "ولا ينقض ضفره رجل أو امرأة": «إنها تتيمّم إذا كان الطيب في جسدها كله لأن إزالته من إضاعة المال»[36].

وأبلغ من هذين النصين في الدلالة على المراد قول الشيخ أحمد الصاوي في مسألة فك المرأة ضفائرها في الغسل: «ينفع النساء في الوضوء تقليد الشافعي أو أبي حنيفة وفي الغسل تقليد أبي حنيفة لأنه يكتفي في الغسل بوصول الماء للبشرة وإن لم يعمّ المسترخي من الشعر بل ولو كان المسترخي جافّاً عنده فلا ضرر»[37].

والإمام عبد الحميد بن باديس لم يشذّ باختياره هذا عن محققي المالكية وراعى أن يكون قوله فضلا عن موافقته لمذهب أبي حنيفة والشافعي موافقا لقول أصله روايةٌ عن الإمام مالك عن طريق تلميذه أشهب.

♦ علّل الأستاذ اختياره بمراعاة "رفع المشقة" وهي أصل من أصول الشريعة الإسلامية السمحاء، عبّر عنه الفقهاء بالقاعدة الفقهية القائلة: (المشقة تجلب التيسير).

والشيخ ابن باديس بما اتّصف به فقهه من وسطية ومراعاة لرفع الحرج، ترخّص لصاحب الدجاجة. وإن يكن مستحقا لوصف في هذا المقام فهو وصف "العالِمية" فابن باديس عالم على مقتضى تخريج سفيان الثوري الذي قال في

مقدمات المجموع: (إنما العلم الرخصة من ثقة أما التشديد فيحسنه كل أحد).

◆ المشقة متصورة جداً في هذه المسألة فمجرد رفع سؤال إلى هيئة الفتوى بخصوص دجاجة موقوذة فيه أمارة على حالة الإجحاف التي وصل إليها الشعب الجزائري من جرّاء سياسة التفقير التي مارسها الاستعمار الفرنسي على الجزائريين، فالدجاجة بذلك الاعتبار من كريم المال.

ج/ وعن سؤال ورد للشيخ من نفس السائل يقول فيه: «هل يجوز للمرأة أن تستعمل دواءً يمنعها من الحمل لأنها ضعيفة بالمرض؟».

أجاب –رحمه الله– قائلا: «أصل هذه المسألة هي العزل أي عدم إنزال الرجل المني في الفرج وهذا كرهه البعض، والمشهور في المذهب جوازه بإذن المرأة الحرّة لحقها في الوطء، والإنزالُ من تمام لذتها، وفي العزل منع للولادة فيقاس عليه شرب الدواء لمنع الولادة فيجوز ما لا يلحق ضررا بالجسم إذا كان بإذن الزوج لأن له حقا في الولد، وإذا كانت ضعيفة عن الولادة فلا تتوقف على إذنه»[38].

استثمار المسألة: يمكن أن نستنبط من هذا النص المعاني التالية:

◆ تعكس هذه الفتوى معلما آخر من معالم هوية الشيخ الفقهية المالكية؛ فالإمام عبد الحميد بن باديس في فتواه هذه اعتمد على المذهب المالكي أيضا، بل على مشهوره، وأشار إليه بقوله: «والمشهور في المذهب جوازه» حتى كأن لفظ "المذهب" أصبح علما على المذهب المالكي لديه.

فالقول بالجواز ورد لدى خليل في مختصره حيث قال: «ولزوجها العزلُ إن أذنت وسيدَها، كالحرةِ إن أذِنت»[39].

◆ علّل الإمام عبد الحميد بن باديس اختياره ولم يكتف بذكر الحكم الفقهي وهو كما سبق منهج محققي فقهاء المذهب المالكي خصوصا والمدارس الفقهية المعملة للرأي عموما؛ ويلاحظ أن عبارته في تعليل ما ذهب إليه من الترخيص في منع الحمل بالدواء وردت بعبارات قريبة من عبارات الإمام القرطبي في تفسيره "الجامع لأحكام القرآن"، حيث قال: «وكأنهم رأوا الإنزال من تمام لذتها، ومن حقها في الولد»[40].

◆ الفتوى هنا أيضا جاءت مبتورة من أدلتها من الكتاب والسنة سوى تعليل الحكم المذكور آنفا.

◆ أحسن الأستاذ تأصيل مسألة شرب الدواء فألحقها بالعزل التي ورد نص الفقهاء على

حكمها ثم أحسن إعمال مباحث أصول الفقه فقاس هذه بتلك بجامع علة: (المنع من الولادة).

♦أجاب الإمام على أكثر من المطلوب فأورد ضابط المسألة قائلا: «يجوز ما لا يلحق ضررا بالجسم» ليدخل الدواء تحت جنس موانع الحمل الأخرى التي أفاد كلامه تجويزها بشرطها.

♦الذي يهمّ السائل من الجواب في الحقيقة هو الشق الأخير وهو جواز شرب الدواء بلا إذن الزوج، ولكن ما ذكره إلا بعد أن فصّل المسألة وأصّلها ليفهم أن الاستئذان هو الأصل لتعلق حق الزوجين بالولد وحق الزوجة باللذة وأن عدم الاستئذان هو الاستثناء.

إن غير هذه المسائل كثير في آثار الشيخ، ولكن لا تتوجه هذه الفقرة لاستقصاء المسائل الفقهية التي عرض لها ولا تحليل كل ما ورد فيها من معان صراحةً أو ضمناً.

فمسائل الفروع هذه –سواء تناولها بالأصالة كصنيعه مع الفتاوى أو بالعرض كصنيعه مع تفسير القرآن الكريم، وشرح السنة المطهرة– تدلّ كلها صراحة –إلا حيث أجمل– على أن الرجل مالكي النزعة الفقهية، وأنه متمذهب بمذهب إمام المدينة المنورة مالك بن أنس ﷺ.

وهي الثمرة الأساس المقصودة بهذه الدراسة.

على أننا سنعرض لتوظيف الثمرات الأخرى فيما بعد بصدد استخلاص خصائص الفقه الباديسي واستشفاف معالم المدرسة الفقهية التي أسّسها.

ثانيا: معالم الهوية الفقهية للإمام ابن باديس من خلال تناوله مسائل أصول الفقه:

إن الدراسة التحليلية الاستدلالية للمسائل الأصولية التي عرض لها الإمام عبد الحميد بن باديس في آثاره يمكن أن تفيدنا في تحديد هويته الفقهية أيضا.

وسأعرض فيما يلي لرأي الإمام في مسألتين من مسائل أصول الفقه مستثمرا إياهما على نسق استثمار مسائل الفروع السابقة.

1/ موقفه من النصوص "الكتاب والسنة":

يعتبر الإمام عبد الحميد بن باديس الكتابَ والسنة أصلين لا غنى عنهما في فقه الدين الإسلامي وتعليمه والإفتاء في شؤونه، لذلك عمد عندما كان يقتضي المقام ذلك إلى الاستشهاد على آرائه الفقهية بنصوص الكتاب والسنة.

ولما أبدى رأيه في إصلاح التعليم الديني قال:«وإذا رجعت إلى موطأ مالك سيد أتباع التابعين، فإنك تجده في بيان الدين قد بنى أمره على الآيات القرآنية، وما صحّ عنده من قول النبي وفعله،... وكذلك إذا رجعت إلى كتاب الأم لتلميذ مالك، الإمام الشافعي، فإنك تجده قد بنى فقهه على الكتاب وما ثبت عنده من

السنة... وهكذا كان التعلّم والتعليم في القرون الفضلى، مبناها على التفقه في القرآن والسنة»[41].

وقال في نفس المقام: «... الرجوع بالتعليم إلى التفقه في الكتاب والسنة وربط الفروع بالمآخذ والأدلة أعسر وأعسر، غير أن ذلك لا يمنعنا من السعي والعمل بصدق الرجاء وقوة الأمل»[42].

وإذا كان موقف العلماء حيال النصوص -التعبدية منها خاصّة- على ضربين فمنهم -كما قال الأستاذ-: «من يقف في باب التعبد عند النص الوارد والعمل الثابت ولا يتوسع فيه بوجه من وجوه الإطلاق... ومن أهل العلم من يتوسع في باب التعبدات فيلحق النظير بالنظير إذا قوي عنده وجه الإلحاق»[43].

فإن الإمام عبد الحميد بن باديس وقف حيال نصوص الكتاب والسنة موقف الفقيه الذي يسبر قصد الشارع فيعدي الحكم بتعدية سببه لا موقف الظاهري الذي لا يتعدى الحكم المستفاد من ظاهر النص إلا إلى ظاهر نص آخر. فلم يقف عند الظاهر إلا حيث لا يصحّ التعليل أو لا يستقيم.

وعلى ذلك شواهد من فقه الفروع ذكرتُ بعضها فيما سبق نموذجا عن كثير غيرها؛ ولعل من أدلّ ما يثبت هذه الصفة في فهمه للكتاب والسنة قوله في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَاباً شَدِيداً؛ كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾[44]: «ا لله حكم عدل حكيم خبير، فما من حكم من أحكامه الشرعية إلا وله حكمته، وما من حكم من أحكامه القدرية إلا وله سببه وعلته؛ لا لوجوب أو إيجاب عليه، بل بمحض مشيئته، ومقتضى عدله وحكمته»[45].

وقوله في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾[46]: «لما كان الاجتماع شرع للمصلحة، والذهاب بدون استئذان حرّم للمفسدة، فالمشروعية والتحريم دائمان بدوام المصلحة والمفسدة: فأحكام الآية مستمرة، والأحكام عامّة للمسلمين في كل زمان وكل مكان...»[47].

كما يدل على ذلك منهجه في تقرير القواعد الفقهية التي تعتبر في حقيقتها عللا للأحكام المستنبطة من الكتاب والسنة، كقوله في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ

يَقِينٍ﴾[48]: «وهذه الآية مأخذ من مآخذ الأصل القائل: إن المخالف للأمر عن غير انتهاك للحرمة لا يؤاخذ بتلك المخالفة»[49]، وهو نظر لمقصد الشارع من التشريع لا لمبناه.

ويظهر مما سبق أن الأستاذ عبد الحميد بن باديس موافق لمدرسة الأثر المالكية الملتزمة بالكتاب والسنة مرجعا أساسيا للفقه، مصطبغا بصبغة علماء هذه المدرسة في فقه النصوص المبني على تعليل الأحكام واعتماد المصلحة مقصدا من مقاصد الشارع الحكيم تفهم على ضوئها أوامره ونواهيه.

2/ موقفه من الاجتهاد والتقليد: يمكن أن نختزل موقف ابن باديس من مسألة الاجتهاد والتقليد في ثلاث محطات:

الأولى قوله في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾[50]: «المقلد في الفروع دون علم بأدلتها متبع لمفتيه فيها يصدق عليه باعتبار الأدلة التي يجهلها أنه متبع ما ليس له به علم. ولكنه له علم من ناحية أخرى وهي علمه بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله من العوام بما أمر تعالى من سؤال أهل العلم وما رفع عن العاجز من الإصر وهو من العامّة العاجزين عن درك أدلة الأحكام»[51].

والثانية سوقه في مقال له تحت عنوان: (أساس الإصلاح إصلاح التعليم) على سبيل الإقرار شكوى الإمام عمر بن عبد البر من ظاهرة الجمود والتقليد التي كانت سائدة في القرن الخامس بالأندلس ومما علق به عليها: «هذا إمام من أئمة الإسلام العظام المجمع على إمامتهم وعدالتهم، ومن أعظم المتبعين لمالك الآخذين بمذهبه، وها هو يشكو مرّ الشكوى مما كان أهل بلدة الأندلس في القرن الخامس، وينعى عليهم ما انفردوا به هم وأهل المغرب من الجمود والتقليد، وحملهم للروايات المختلفة دون معرفة وجوهها، ومخالفتهم لأصل مذهب الإمام الذي ينتسبون إليه، وعدولهم عن النظر والاستدلال المأمور بهما كتابا وسنة، المعمول بهما عند جميع الأئمة إلى الاحتجاج بفضل القائل وعلمه والإجماع على أنه قد يصيب المفضول ويخطئ الأفضل»[52].

والثالثة قوله في مقال نشره بجريدة "المنتقد" تحت عنوان:(بيان لا لبس فيه "إجابة لصوت الواجب"): «كما أدخلت على مذهب أهل العلم بدعة التقليد العام الجامد التي أماتت الأفكار وحالت بين طلاب العلم معين السنة والكتاب بل صيّرتهما -في زعم قوم- غير محتاج إليهما من نهاية القرن الرابع إلى قيام الساعة، لا في فقه، ولا استنباط، ولا تشريع. استغناء عنهما

-زعموا- بكتب الفروع من المتون والمختصرات، فأعرض الطلاب عن التفقه في الكتاب والسنة وكتب الأئمة، وصارت معانيها الظاهرة بله الخفية مجهولة عند كثير من كبار المتصدرين»[53].

استثمار هذه النصوص: يمكننا أن نستثمر هذه النصوص النموذجية لخدمة الفكرة التي نحن بصددها، حيث تظهر لنا من خلالها المعاني التالية:

◆ يعتبر الإمام التقليد في حق العامّي مشروعا بل اتباعا للكتاب والسنة لورود أمر الشارع بسؤال أهل العلم في حالة الجهل في مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[54].

◆ يعتبر الإمام التقليد في حق الأمّة نقيصة ويربطه بالجمود ويعاتب الأمة على أخذها الأحكام من أفواه العلماء دون طلب الدليل وربطها بمصادرها والتعصب لقائليها. فالتقليد على هذا محجوج إذا كان سمة مجتمع مسلم.

◆ شدّد الإمام على العلماء وطلاب العلم المقلدين الجامدين على كتب الفروع من المتون والمختصرات دون طلب سندها من الكتاب والسنة وكتب الأئمة، ولا فهم معانيها ومقاصدها.

ويكون الشيخ عبد الحميد بن باديس بهذا النظر ذا نظرة مركبة للتقليد في الفروع سواء كان التقليد لمذهب مالك بن أنس أو غيره.

فهو ضدّ التقليد سمة ومقصدا للمسلمين بل المقصد هو استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فهذا هو علم السلف المطلوب شرعا وعقلا، فإن كان آحاد المسلمين عوامّ جاهلين بمآخذ الأحكام فتمام اتباع القرآن والسنة هو تقليدهم للعلماء لأن مذهب العامي مذهبُ مفتيه. أما طلاب العلم والمتصدرون للفتوى والإمامة والتربية والتعليم فالتقليد في حقهم جريمة لما فيه من التحجر وإماتة الأفكار في الأمة.

وليس معنى هذا أن الإمام ابن باديس يرى ضرورة أن يجتهد هؤلاء المتصدرون وطلاب العلم وأن يأتوا بمذاهب اجتهادية كصنيع السلف الصالح. فإن علم ابن باديس بواقعه جعله يكتفي منهم بربط الأحكام بأدلتها من النصوص وأصولها من المذهب وبيان مآخذها ليربط الفرع بأصله.

وأدل على هذا المعنى تبرئته للشيخ محمد بن عبد الوهاب من "تهمة" الدعوة إلى مذهب مستقل في الفقه حينما قال: «لم يدع إلى مذهب مستقل في الفقه، فإن أتباع النجديين كانوا قبله

ولا زالوا إلى الآن حنبليين، يدرسون الفقه في كتب الحنابلة...»[55].

فإذا كان هذا موقف ابن باديس من التقليد فلماذا لم يخرج عن مقتضى المذهب المالكي فيما أفتى به وما ألّف؟!

والجواب أن الإمام لم يكن مستقل المذهب بل كان مالكياً، غير أنه يربط أقوال المذهب بأدلتها من الكتاب والسنة وفق المنهج المشار إليه والمتمثل أساسا في معرفة مآخذ الأحكام وأدلتها وعللها والاجتهاد في إطارها بما قد يوافق أو يخالف مشهور المذهب أو ضعيفه.

وتمام فقه الرجل أنه كان عندما يؤلف للمثقفين و"المتصدرين" يأتي لاختياره بأدلة من الكتاب والسنة، ويستشهد له بقول قدامى الفقهاء والمحققين وقد يأتي بالخلاف في المسألة ويرجح ما يراه باجتهاده حكم الله في المسألة وفق أصول الاجتهاد المعتمدة في المذهب المالكي.

وعندما يكتب لغيرهم من العوام والمقلدين، الراجين معرفة حكم الشرع في المسألة فحسب، دون أن يرتقي فهمهم لمعرفة المآخذ والأدلة والأصول فإنه -كصنيعه مع المستفتين- يورد الحكم مجردا عن دليله وعلته إلا حيث يجب، ويشير آنئذ إلى المرجعية المالكية للحكم.

أما عموم الناس من متعلمين وأنصاف متعلمين وعوامّ فإنه يلتزم معهم ذكر قول الفقيه المالكي في متن من المتون الموثوقة لديهم ويثني بربطه بدليله وذكر مأخذه وأصله، لا يفعل ذلك إلا مجاراة لطامة عموم التقليد والتحجر في وسط متديني عصره.

قال مصرحا بذلك في معرض التعريف بالحركة الوهابية التي اتهم بالانتماء إليها: «إننا والله لا نحتاج إلى قول أحد مع ثبوت الحديث الشريف، وإنما نجاري حالة الناس الذين هجروا السنة حتى صارت بينهم غريبة، وأصبحوا منها بعيدين»[56].

ولعلّ الدليل الآخر على أن الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس كان مالكيا مجتهدا في المذهب وهو ما يعرف لدى الأصوليين بـ"المجتهد المنتسب" سعة مصادره في الدعوة والتعليم والإفتاء.

ثالثا: الهوية الفقهية للإمام ابن باديس من خلال مرجعيته العلمية: لقد تعددت المصادر العلمية للإمام المذهبَ المالكي إلى غيره، إلا أنها تدور حول محور الإنتاج الفقهي المالكي، وفيما يلي عرض تحليلي لأهم هذه المصادر، نحاول من خلاله تأكيد النتيجة المتوصل إليها في العنصرين السابقين أو التشكيك فيها:

ففي التفسير: اعتمد الإمام على مراجع متعددة منها تفسير ابن جرير الطبري، والكشاف

للزمخشري، وتفسير أبي حيان الأندلسي، وتفسير الفخر الرازي، وتفسير الجصاص الحنفي.

وفي السنة: اعتمد على كتب الصحاح والسنن وعلى رأسها وبالأصالة موطأ الإمام مالك بن أنس، واعتمد في شرح هذه السنن شروحا متباينة الانتماء الفقهي كشرح الآبي لصحيح مسلم، وشرح النووي عليه، وشرح القسطلاني على صحيح البخاري، وشرح الموطأ لأبي بكر بن العربي المسمى بالقبس، وشرح بلوغ المرام للصنعاني.

وفي الفقه والأصول: اعتمد كذلك على مراجع من المذهب المالكي وأخرى من خارجه كاعتماده على أقرب المسالك للشيخ أحمد الدردير، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني، وشرح زروق وغيره عليها، ومتن ابن عاشر، والأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي، وآراء ابن تيمية. والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري، والاعتصام للإمام أبي إسحاق الشاطبي، ومفتاح الوصول للتلمساني، وتنقيح الفصول للقرافي، وأصول البزدوي الحنفي، والديباج لابن فرحون، ونفح الطيب للمقري، والعواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي، وجامع بيان فضل العلم وأهله لابن عبد البر...

كما اعتمد مراجع خارجة عن مذاهب أهل السنة كاستشهاده بقول الإمام جعفر الصادق في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[57]. قال بعد أن ساق وجوه تفسير الفتنة لدى المفسرين: «غير أن أعظم الفتنة –فيما نرى– هو ما قاله الإمام جعفر الصادق: "أن يسلط عليهم سلطان جائر"...فما أصدق كلمة جعفر الصادق وما أعمق نظره فيها، ومن أحق بمثلها من بيت النبوة ومعدن الحكمة؟ عليهم الرضوان والرحمة»[58].

بل تعدى هذا المعنى –تجاه الشيعة– عندما كتب مجيبا عن مقال نشرته مجلة "الرابطة الشرقية" بإمضاء مستعار، تكلم فيه صاحبه عن أمور منها أن التشيع نوع من أنواع الانشقاق عن الإسلام، وخروج على جمهور المسلمين، قال الإمام مجيبا: «...وهذا الكاتب لم يكفه أن ينفي –في أكثر ما كتب– عن الإسلام كل ما يحسبه فضيلة، حتى جاء يحاول أن ينفي عنه أمما كاملة من أبنائه»[59].

وقال كلاما آخر تجاه المذهب الإباضي تحت عنوان: "غرداية، وادي ميزاب": «كنت ولا زلت أقول في مجالسي ودروسي إن المذاهب الفقهية غير الأربعة المشهورة هي كالأربعة تتفق وتختلف عن نظر واجتهاد»[60].

وقال مبينا أنه لا "عقدة" له تجاه المذاهب الأخرى، وأن الانتماء الفقهي والمذهبي لا معنى له أمام الأخوة الإيمانية ما يلي: «... فيجب هذا أن تطرح في مقام الاتحاد والتعاون جميع المفرقات من المذاهب والمشارب وينظر إلى وصف الإيمان فقط، فهذه المذاهب وهذه المشارب أهلها كلهم أهل إيمان لا يدفع بعضهم بعضا عن ذلك... فمن تعامى عن وصف الإيمان الموجب للاتحاد ونظر إلى مذهب أو مشرب من موجبات الافتراق فقد عصى أبا القاسم ﷺ وحاد الله ورسوله وأعرض عن دعوة الحق وأجاب داعي الشيطان»[61].

وهذه النصوص المدرجة هنا ضمن مرجعية الإمام العلمية تدلنا أنه لم يكن يقصي الاجتهادات الفقهية الأخرى وأن معارفه كانت أوسع من كونه منتميا للمذهب المالكي، وهو يفعل ذلك عن قناعة ووفق اختيار حرّ.

بل إن الإمام تعدى في مرجعيته العلمية حدود الدين الإسلامي ليستشهد بنصوص من "الإنجيل".

فقد ساق نصوصا منه برواية "يوحنا" تثبت أن أهل الكتاب كتموا حقائق جاء بها الإنجيل، من ذلك سوقه لمقطع من أول الإصحاح العشرين من سفر اللاويين في حكم رجم الزناة، وللفقرة الثانية عشرة وما بعدها في الإصحاح السادس عشر يتعلق بصفات نبينا محمد ﷺ كما ساق الفقرة الثانية من الإصحاح السابع عشر في إثبات عبودية عيسى عليه السلام[62].

هذا عرض مقتضب لمرجعية الإمام ابن باديس العلمية وهو يفيد -في نظري- تعددية المشرب العلمي للشيخ من جهة وتركزها حول المرجعية المالكية والمغاربية منها خاصة من جهة أخرى.

وهي نتيجة تخدم القناعة العلمية التي توصلت إليها الدراسة السابقة في شقيها الفرعي والأصولي. فتمذهب الإمام ابن باديس ليس عن قصور علمي بل عن قناعة علمية مبنية على قوة أدلة المذهب الذي اختاره، وعن كون هذا المذهب قناعة أغلبية الجزائريين خصوصا، والمغاربيين عموما.

وهذا ما أهّل الإمام لأن يكون مجتهدا منتسبا للمذهب المالكي محققا لأقواله عارفا طريقة تبليغه للمتعلمين والمستفتين وقراءِ مقالاته لكلٍّ على حسب فهمه، متفتحا على المذاهب الأخرى مستفيدا منها.

فقه الفقه
أو خصائص الفقه الباديسي:

يكتسي فقه الإمام عبد الحميد بن باديس للدين الإسلامي بالاعتبارات المذكورة سابقا

مجموعة من الخصائص والمميزات يمكن إجمالها في العناصر التالية:

أولا: فقه الواقع وواقعية الفقه عند الإمام ابن باديس: يبحث هذا العنصر جانبين من فقه الأستاذ ابن باديس أما الأول فمدى فقهه للواقع الذي كان يعالجه، وأما الثاني فمدى واقعية فقهه.

وأقصد بالفقه في الشق الأول المعنى اللغوي أي "فهم الواقع" الذي يؤهل صاحبه لأن يكون "فقهه الاصطلاحي" واقعيا يراعي معطيات المكان والزمان الذي ينتمي إليه، ويفتي له.

أما فقه الشيخ ابن باديس للواقع فجليٌّ في عمله الإصلاحي عموما، ولعل من أبرز النصوص الدالة على ذلك، المقالُ الذي نشره في "الشهاب" تحت عنوان: (ما في عنايتنا برمضان الكريم من مغزى لو تفهمناه، ولولا الإسراف)، فقد جاء فيه ما يعكس فهمه لواقع وطبيعة تديّن الإنسان الجزائري.

كتب في مقاله: «إن محافظة المسلم الجزائري خصوصا، وصلابته الدينية في جميع مقدساته، -رغم ما يكتنف ذلك من أوضاع أكثرها قشور وعزاء، ورغم أننا لا نحمد له كل غلو يضيع الغرض الأسمى- لما ينبغي أن يكون مثلا أعلى لكل أمّة لم يبق بيدها سوى تلك القوة الروحية، ولمن موجبات التفاؤل بالمستقبل السعيد، أو ببقاء الروح الملّية وخلودها على الأقل، أن الجزائري متشبع بهذه الروح الوثابة أمام شعائره الدينية عموما، ربما بلغت به هذه الروح إلى حدّ التطرف، لكن ربما حلت روح التساهل محل روح ذلك التطرف في غير فريضة الصيام، أما فيها فلا هوادة ولا مساومة، ولا تأويل ولا تحوير، ولا منزلة بين الكفر والإيمان، ولا يقتنع الجزائري بدون هذا التصلب، ولو كان في مكان من السذاجة، والانهماك والدعارة والإباحية،... ولعل الوصول إلى هذا الحدّ في تمجيد فريضة الصيام والاحتفال به عندنا دون ما هو أوكد من الدعائم الإسلامية الأخرى، وفي العناية في الشرق بفريضة الصلاة أكثر من العناية بفريضة الصيام؛ لعل مثل ذلك ناشئ عن تغلب العرف والعادة، أو عوامل أخرى نحن في غنى عن بحثها لبيان موقف المسلم العارف الذي يجب أن يقفه إزاءَها»[63].

ويفيد هذا النص النموذج مدى معرفة الإمام بواقع وحقيقة تديّن المسلم الجزائري وكذا المشرقي، حتى إنه لم يغترّ بمظاهر تديّنه في شهر رمضان، وإنه وجّه جهده لاستثمار هذا "التطرف" في المحافظة على الشعائر، وإنه طرح تساؤلا علميا حول مرجعية هذا الالتزام "المتعصب" ليحسن استغلاله في إصلاح الجزائر مما كانت تعانيه من أزمة متعددة الأبعاد.

وإذا كان هذا النص قد عَكَس مدى فقهه للواقع الديني بالجزائر فإن غيره كثيرٌ؛ ويحسن هنا أن أسوق بعض عناوين مقالاته وتدخلاته في مختلف المناسبات مما يعكس لنا مدى فقهه للواقع بمختلف أبعاده، فمن ذلك:

مقالات وكتابات في الواقع الدولي أعدّد منها: (البحر الأبيض المتوسط بحيرة خطرة)، (ديون أمريكا واتفاق واشنطون)، (فضيحة إنكليزية)، (روسيا في اضطراب)، (نظام السوفيات في دور انحلال)، (مسألة الحبشة تجربة لاستقلال جمعية الأمم)، (المعاهدة الإيطالية الإسبانية)، (التقرب الألماني الإفرنسي)، (مسألة طنجة بين إسبانيا وإنجلترا)، (جزيرة العرب والنفوذ الإنجليزي الفرنسوي)، (عاقبة الضغط سوء الحالة في إسبانيا)، (إلى ماذا تسير أوروبا إلى سلم قريرة أم إلى حرب هبيرة؟)، (فظائع الطليان).

ومن المقالات التي تناولت الوضع العربي: (الخلافة أم جماعة المسلمين)، (هل بين العرب وحدة سياسية)، (الجنسية القومية والجنسية السياسية)، (الفكرة الإسلامية "رد على مقال م. أشيل روبير")، (إصلاح التعليم بجامع الزيتونة عمره الله)، (دسائس طه حسين على السيرة النبوية الشريفة)، (حقيقة الحال في الجزائر والمغرب وتونس)، (احتجاجات الجمعية قضية فلسطين)، (طرابلس برقت تستغيث).

ومن المقالات التي تناول فيها الواقع الجزائري بمختلف جوانبه: (الرجل المسلم الجزائري)، (المجتنبات من الجرائد والمجلات)، (تعليم اللغتين ضروري لنا)، (أيها المسلم الجزائري)، (بماذا تنهض الأمة نهضة دينية)، (صلاح التعليم أساس الإصلاح)، (الحركة العلمية والسياسية في القطر الجزائري)، (الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي أيهما ينهض بالأمم)، (يا لله للإسلام والعربية في الجزائر)، (حول كارثة سوف الأليمة: ثم سكوت)، (بين المسلمين في غرداية)، (بجاية تلقين الدين والإدارة)، (نحن بين راديو باري وراديو الجزائر).

هذه العناوين ناطقة بدون قراءة مضمونها، فهي تدلّ على أن الشيخ ابن باديس كان مواكبا لواقعه، عارفا به، فقيها بما يدور حوله من أزمات وصراعات، إن في داخل الجزائر بمختلف مناطقها وعلى مختلف مستوياتها، وإن في خارج وطنه "الصغير" مما له الأثر المباشر أو غير المباشر على مجريات الأحداث الداخلية.

وإذا كانت هذه العناوين تعكس مدى فقه الرجل لواقعه، فإنها مقصودة قصد الوسائل لا قصد الغايات، إذ غايتنا هنا هي إبراز مدى واقعية فقه الإمام.

إن واقعية فقه الرجل التي هي نتاج هذا الفقه المعروضة معالمه فيما سبق، تتجلى في مجموعة من النصوص المستخرجة من آثاره المنشورة، وسأعرض فيما يلي نصا مأخوذا من مقال نشره جوابا على المفتي الحنفي بتونس الشيخ محمد بن يوسف يتعلق بحجاب المرأة المسلمة على وجه الإيجاز محاولا استشفاف خاصية الواقعية في فقهه للدين الإسلامي:

قال الشيخ: «هذه النقول كلها مفيدة لما دلّت عليه الآية من أن الوجه والكفين ليسا بعورة، وأنه لا يجب على المرأة سترهما. نعم نصّ أكثر الفقهاء المتأخرين مع جميع المذاهب على أن المرأة يجب عليها ستر وجهها إذا خشيت منها الفتنة، وهذا حكم عارض معلّلٌ بهذه العلة فيدور معها وجودا وعدما. ولذا لما كنا نتحقق الفساد بسفور نساء المدن والقرى –وحالتنا هي حالتنا– لا نرى لهن جواز السفور ما دامت هذه الحال. ونعرف نساء جهات في بادية قطرنا لا يسترن وجوههن وليس بهن فساد ولم تقع بهن من فتنة فلما سئلنا عن سفورهن أجبنا بتركهن على حالهن أخذاً بأصل الجواز»[64].

استثمار النص: يفيد هذا النص واقعية فقه الإمام عبد الحميد بن باديس فعلا. فالشيخ راعى أعراف منطقتين مختلفتين في المجتمع الجزائري فأبدى حكما للحجاب بالمنطقة الأولى وهي منطقة المدن والقرى؛ وأبدى حكما ثانيا للمنطقة الأخرى وهي منطقة البادية.

واختلاف الحكم راجع لاختلاف العلة الخاضعة هنا للأعراف والعادات والطبائع والأمزجة، ولولا معرفة هذه العوامل لجاءت الفتوى غير واقعية تضيق المتسع وتتوسع فيما يجب التضييق فيه.

هذه لمحة عن واقعية فقه الإمام عبد الحميد بن باديس، وهي خصيصة هامّة تراعي خصوصيات المنطقة والزمان والأعراف. وقد علم أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان.

ثانيا: عملية الفقه عند ابن باديس: يتسم الفقه الباديسي بخاصيّة العملية فهو منهج عملي يتوخى ترجمة التعاليم الدينية إلى ممارسة عملية ولا يرى للعلم معزولا عن العمل معنى.

ورد هذا المعنى صريحا بصدد تفسيره فاتحة سورة يس حيث قال تحت عنوان "الحكمة في هذه الآية": «قال ابن وهب: سمعت مالكا رضي الله عنه يقول: (الحكمة في الفقه في دين الله والعمل به) ففي الفقه في دين الله الكمال العلمي، وفي العمل به الكمال العملي، وهذه الآيات –على إيجازها– قد اشتملت على أصول ما به كمال الإنسان العلمي وكماله العملي

اللذان بهما كماله الروحي والبدني ونعيمه الدنيوي، والأخروي، وما كماله العلمي، وكماله العملي، إلا بالمعرفة الصحيحة والسلوك المستقيم...»[65].

ولا يحتاج هذا النص إلى كبير عناء لفهم أن الشيخ ابن باديس يهتم بالعلم والعمل معا، وأن فقهه لدين ا لله مصطبغ بهاتين الصفتين، فـ"العلم عنده هو وحده الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات"[66]. والعمل هو "الكمال العملي" للرجل الحكيم.

ويشهد للإمام على هذه الخاصية منهجُه العلمي المصطبغ بالعملية وسأسوق على ذلك نموذجا له هذه الدلالة.

فقد قسم الشيخ خطته في تناول موضوع "الذكر"[67] وفق ما يلي:

تمهيد.

القسم العلمي: ويشمل مفهوم الذكر، أقسامه، ذكر القلب وأقسامه، ذكر اللسان وأقسامه.

القسم العملي: ويشمل توجيها وتحذيرا.

وهذا المنهج في تقسيم خطة المقالة أو الدراسة أو التفسير أو شرح السنة متواترٌ في إنتاج ابن باديس –رحمه ا لله–. نجد ذلك في غير ما موضوع، وتحت عناوين مختلفة.

من ذلك عنوان: "اقتداء"، أو "اهتداء واقتداء"، أو "تحذير"، أو "إمكان العمل بالآية لجميع المسلمين"، أو "فوائد"، أو "الثمرة"، أو "مكانة هذه الأصول علما وعملا"، أو "التطبيق"، أو "سلوك وامتثال"، أو "الاهتداء"، أو "اقتداء وتأس"،... أو غير ذلك مما لم تخلُ منه مقالة أو دراسة ذات دلالة تربوية أو فقهية.

وقد سبقت الإشارة إلى الطريقة التي ختم بها موضوع صيام ست من شوال حيث قال: تحت عنوان "امتثال": «نصوم هذه الستة كما رغّبنا نبينا، طمعا في فضل ربنا، غير ملتزمين وصلها ولا موالاتها»[68].

ثالثا: غائية الفقه عند ابن باديس: المقصود بالغائية هنا المنهج الذي يجعل للفقه غاية بحيث لا يتوقف عند ظواهر الأحكام.

وهو المنهج التعليلي للفقه الإسلامي المستخلص من روح الشريعة الإسلامية السمحاء المبنية على ربط الأحكام بالحكم والعلل والأسباب تفضلا من الشارع الحكيم ورأفة منه بعباده.

ويتناول هذا العنصر بالدراسة مدى كون فقه الإمام ابن باديس "غائيا" أي متوخيا تعليل الأحكام الشرعية، ومدى التزامه هذه العلل والحكم في فتاواه ومقالاته الفقهية.

والحقيقة أن الدراسة المتوجهة إلى استخلاص الهوية الفقهية للرجل سمحت لنا بتلمس هذه الصفة في فقهه، غير أن هذا العنصر جاء لينظر في مدى ارتقاء هذه الصفة لأن تكون خصيصة وميزة لازمت الإمام ابن باديس ملازمة منهجية. ويمكن أن نستخلص مدى صدق هذه الخاصيّة على فقهه من خلال نصوص وردت في آثاره.

وقد سبق لنا التعرض لبعض هذه النصوص بصدد تناول الهوية الفقهية للرجل من خلال موقفه من نصوص الكتاب والسنة[69]، وتقرر لنا "أن الأستاذ عبد الحميد بن باديس موافق لمدرسة الأثر المالكية الملتزمة بالكتاب والسنة مرجعا أساسيا للفقه، مصطبغا بصبغة علماء هذه المدرسة في فقه النصوص المبني على تعليل الأحكام واعتماد المصلحة مقصدا من مقاصد الشارع الحكيم تفهم على ضوئها أوامره ونواهيه".

ويدعم هذا الاستنتاج وتلك النصوص المسوقة سابقا قوله بصدد بيان موقف العقل من الشرع: «ويكون عمله في شرع الله هو الفهم لنصوص الآيات والأحاديث ومقاصد الشرع وكلام أئمة السلف، وتحصيل الأحكام وحِكَمها، والعقائد وأدلتها، والآداب وفوائدها، والمفاسد وأضرارها، حتى إذا بلغ إلى حكم لم يعرف حِكمَته وقضاءً لم يدر علته ذكر عجزه فوقف عنده، فلم يكن من المرتابين ولا من المتكلفين، ولم يمنعه عجزه عن تعليل وتبين وجهة ذلك القليل عن المضي في التفهم والتدبر لما بقي له من الكثير»[70].

كما يؤكد هذا الاستنتاج ممارسةُ الإمام الفقهية، يظهر ذلك من خلال عرض طريقة تناوله لمسألتين نموذجيتين تغنيانا عن تتبع كل المسائل.

الأولى: تناولها بصدد شرح الحديث الذي رواه مسلم عن معقل بن يسار المزني رضي الله عنه قال لعبيد الله بن زياد وقد عاده في المرض الذي مات فيه: «إني محدثك حديثا سمعته من رسول الله ﷺ لو علمت أن لي حياة ما حدثتك به. إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت، وهو غاش لرعيته، إلا حرّم الله عليه الجنة))».

قال الإمام ابن باديس معلّلا: «كان معقل بن يسار يرى من ظلم عبيد الله بن زياد وغشه للرعية، ولم يستطع أن يواجهه بما في هذا الحديث من الموعظة خوف أن يبطش به فتثور من أجل قتله أو إذايته ثائرة بالبصرة تؤدي إلى سفك دماء المسلمين دون أن تكف ابن زياد عن ظلمه، فاتقاء هذا لم يواجهه بالموعظة حتى جاء عبيد الله لعيادته وقد علم معقل أنه في مرض موته فاغتنم

الفرصة وجابهه بالموعظة لما خلصت للمصلحة وأمن المفسدة»[71].

ويفيدنا هذا المقطع في أن الإمام شرح الحديث بما يوافق مقاصد الشرع في ربط الأحكام بعللها وحِكمها، فبيّن أن الموعظة -الجالبة للمصلحة- إذا تسببت في مفسدة أعظم من المفسدة المراد درؤها، فإن تركها مطلوب. وهو على وفق قول الفقهاء: "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" المستفاد من مقاصد الشريعة الإسلامية والمستقرء من أحكامها.

الثانية: قوله في معرض شرح حديث الخثعمية الذي رواه مالك والجماعة عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر».

فبعد أن ساق زيادة علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه من رواية الترمذي عنه قال: «واستفتته جارية شابة من خثعم فقالت: أبي شيخ كبير قد أدركته فريضة الله في الحج أفيجوز لي أن أحج عنه، قال: حجي عن أبيك، قال -علي- ولوى عنق الفضل فقال العباس: يا رسول الله، لويت عنق ابن عمك، قال: رأيت شابا وشابة فلم آمن الشيطان عليهما».

قال الإمام ابن باديس معلقا: « ففي قوله ﷺ "لم آمن عليهما الشيطان" أن الفتنة لم تقع وإنما خاف وقوعها فسدّ ذريعتها، وفي قوله هذا وفعله دليل على مراعاة الفتنة وسدّ ذريعتها: وفي عدم أمره للمرأة بستر وجهها دليل على جواز ذلك لها، وهذا بناء على أنها كانت مكشوفة الوجه، كما هو الظاهر من نظر الفضل إليها، ومن خوف الفتنة وهو الذي فهمه أكثر الناس... وأمر الفتنة يختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأشخاص والأحوال فيختلف الحكم باختلاف ذلك ويطبق كل بحسبه... من المسلمين اليوم أقوام -معظمهم من غير أهل المدن والقرى- ألفوا خروج نسائهم سافرات فلا يلفتن أنظارهم بذلك، فهؤلاء لا يطالبن بستر الوجوه مع بقاء حكم غض البصر وحرمة تجديد النظر، ومن المسلمين أقوام -معظمهم من أهل المدن والقرى- ألفوا ستر وجوه النساء فكشف المرأة بينهم وجهها يلفت الأنظار إليها، ويغري أهل الفساد بها، ويفتح بابا للقال والقيل في شأنها، وشأن أهلها، وعشيرتها، فهؤلاء يجب عليهن ستر وجوههن، اتقاء للشر والفتنة والوقيعة في الأعراض... وهناك سفور إفرنجي فيه كشف الشعر والعنق والأطراف مع التبرج بالزينة وما

إليها، فعلينا -معشر المسلمين- أن نوجه قوتنا كلّها إلى منع السفور الإفرنجي»[72].

ويمكن أن نستخلص من هذه الفقرة ما يؤيد النتيجة التي توصلنا إليها سابقا، فالإمام ابن باديس يراعي الغائية في فقهه فعلا، ظهر ذلك جليا في طريقة معالجته لنص الحديث، فمبدأ سدّ الذرائع الذي فسّر به تصرف النبي ﷺ هو فرع النظر إلى مآلات الأفعال والنظر إلى مآلات الأفعال فرع الاعتداد بالاستصلاح، والاعتداد بالاستصلاح مبني أساسا على مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد التي هي مقصد الشارع من التشريع وغاية الأحكام الشرعية.

كما أن تقريره: تغيّر الحكم باختلاف الأعصار والأمصار والأشخاص والأحوال مبني على اعتداده بالتعليل بالحِكم، وهي مسألة محل خلاف بين الأصوليين، فالذين يقولون منهم بجواز التعليل بالحكمة إذا ظهرت وانضبطت هم الذين يقولون بالاستصلاح، وهم أصحاب المنهج "الغائي"، والشيخ ابن باديس منهم.

ودلّ هذا العرض على أمور ليست مقصودة هنا بالأصالة، وهي مالكية فقه الإمام وفق منهج محققي المذهب، واعتداد الإمام بالعرف والعادة كمصدرين للتشريع، ومعرفته العميقة بالواقع الذي يعيشه، وحسن تعامله مع نصوص السنة وتفسير بعضها ببعض...

ولا تكتمل ملامح المنهج الغائي في فقه الإمام ابن باديس إلا إذا أبرزنا مدى اعتداده بمقاصد المكلفين؛ إذ مقاصد المكلفين ونياتهم موضوع فرعي عن الاعتداد بالغايات والمقاصد، وموضوع قسيم لتعليل أحكام الله تعالى بالحِكم والمصالح، إذ شرط ثواب العمل عند العلماء أن توافق نية المكلّف قصد الشارع من وضع الشريعة.

فإذا كان قصد المكلف متوجها لغير ما يحقق قصد الشارع من التشريع صحّ العمل ولم يكتب الثواب، بل قال العلماء "الغائيون" يبطل العمل إذا علمت النية الفاسدة، وقرروا في ذلك قواعد فقهية منها قولهم: "من الأصول المعاملة بنقيض القصد الفاسد"[73].

وقد تناول الأستاذ عبد الحميد بن باديس موضوع مقاصد المكلفين ونواياهم في المباحث الفقهية التي عالجها وكذا في موضوعات تفسير القرآن وشرح السنة المطهرة.

من ذلك قوله في معرض شرح حديث «إنما الأعمال بالنيات» الذي رواه الشيخان: «كما أثرت النية في الأفعال التعبدية بالقبول والردّ أو بتفاوت الأجر، كذلك تؤثر في الأعمال المباحة، فإن المباحات في نفسها لا يثاب ولا يعاقب عليها، ولكنها بالنية والقصد منها يدخلها ذلك

وتلحق بما أريد منها إلحاقَ الوسائل بمقاصدها»[74].

ثم قال: «المخالفات بقسميها -المحرمة والمكروهة- لا تقلبها النياتُ طاعاتٍ لأنها في قسميها غير عمل صالح ولأننا علمنا بالنهي عنها أن قصد الشارع هو تركها وعدم وجودها، فقصد المكلف مضاد لقصد الشارع فكان ساقطا لا عبرة به ولا أهلية له لقلب الوضع الشرعي. والطاعات بقسميها -الواجبة والمستحبة- هي التي تؤثر فيها النية بالقبول والردّ بحسب قصد الله بها وقصد غيره أو بتفاوت درجات القبول وبحسب المقصود على ما تقدم وهي المقصودة بالقصد الأول من الحديث. والمباحات مثلها تؤثر فيها النيات فتقلبها طاعة أو معصية لأن الشرع لما أباحها علمنا أنه لا قصد له لا في وجودها ولا في عدمها من حيث ذاتها فكان لقصد المكلف حينئذ سبيل إلى التأثير فيها...»[75].

يبيّن لنا هذا النص مدى اعتداد الإمام ابن باديس في فقهه بقصد المكلفين وتصحيحه الأعمال وإفسادها بناء على مدى موافقة قصد المكلف لقصد الشارع من التشريع.

ويعتبر هذا صنيع الفقهاء المُعمِلين للمقاصد والذين اصطلحنا عليهم اسم الفقهاء "الغائيين" ومنهم محققو المذهب المالكي.

وفقه الأستاذ ابن باديس بهذا الاعتبار فقه "غائي" وهي الخاصية التي جاءت هذه الفقرة لتحقيق اتصاف فقهه بها أو عدمه.

رابعا: التربوية في فقه ابن باديس: أقصد بالتربوية هنا كون الفقه تربويا أو مجردا من هذا الجانب.

ذلك أن الفقه كما يعرفه أصحاب الاصطلاح لا يتعدى كونه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[76]. فلا علاقة للجانب التربوي الأخلاقي بمباحثه، إذ من ثماره: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، والسبب، والشرط، والمانع، والصحيح، والفاسد، والباطل، والرخصة، والعزيمة...

ولكننا لاحظنا أن الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس كان شديد الاهتمام بالجانب التربوي في فقهه حتى اتّسم فقهه بهذه الخاصيّة.

وأصبح يعرف بها، أكتب هذا كملاحظة منهجية لاحظتها في القراءة الاستقرائية التي قمت بها وإلا فإنها فرضية تحتاج إلى برهان.

والحقيقة أن التدليل لهذه الفرضية من أبسط ما يصادفه الباحث، ذلك أن طبيعة الاشتغال الدعوي الإصلاحي والتربوي لدى الشيخ جعلت اهتمامه متوجها نحو التربية بالأصالة.

فكان بما اشتهر به بين الباحثين والمتابعين للحركة الإصلاحية الجزائرية رجل تربية فقيه لا زجل فقه مرب.

ومن النصوص التي يحسن سوقها بهذا الصدد لتأكيد ميزة "التربوية" في فقه الإمام ابن باديس ما يلي:

أولا: قال بعد أن عرض مسألة شائكة في حكم تارك الصلاة بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الفَجْرِ، إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾[77]: «قد قال بكفر تارك الصلاة جماعات كثيرة من الفقهاء والمحدثين سلفا وخلفا... وذهبت جماعات أخرى كذلك إلى عدم كفره على عظم جرمه... وكفى زاجرا للمرء عن ترك الصلاة أن يختلف في إيمانه هذا الاختلاف»[78].

◆لم يرجّح الإمام ابن باديس في هذه المسألة بعد أن ذكر الأقوال وأصحابها وسرد أدلة كل طرف وكان يفترض كما يقتضي ذلك منهج البحث الفقهي المقارن أن يأتي بالقول المختار في المسألة مدعوما بأدلته الشرعية، غير أن الشيخ توجه وجهة تربوية ضمن مبحث فقهي مقارن ليبيّن لتارك الصلاة جسامة فعله إذ اختلف الفقهاء حول كونه كافرا أو مسلما وكفى بذلك زاجرا.

ثانيا: عقّب على هذا الكلام بقوله تحت عنوان "تعليم": «في ربط الصلاة بالأوقات تعليم لنا لنربط أمورنا بالأوقات ونجعل لكل عمل وقته... وبذلك ينضبط للإنسان أمر حياته وتطّرد أعماله، ويسهل عليه القيام بالكثير من الأعمال»[79].

◆ ربَطَ الشيخ بمسألة أوقات الصلاة مسألة تربوية تتمثل في وجوب الاقتداء وتنظيم الوقت وحسن توزيعه لتنتظم حياة المسلم وتكون أكثر إيجابية.

ثالثا: قال بصدد تفسير آية التوبة من آيات عباد الرحمن وهي قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيماً﴾[80]، وبعد أن عرض لحكم توبة القاتل تحت عنوان: "هل لقاتل النفس ظلما وعدوانا من توبة" قال: «قال ابن رشد: كان ابن شهاب إذا سئل يستفهم السائل ويطاوله فإن ظهر له أنه لم يقتل يفتيه بأنه لا توبة له، وإن تعرّف بأنه قتل أفتاه بأن التوبة تصحّ. قال ابن رشد: "وإنه لحسن من الفتوى"... وفي مراعاة هذا الأصل والاقتداء بهذا الإمام فوائد

كثيرة في الحث على الخير والكف عن الشر، والحكيم من ينزل الأشياء في منازلها كانت أعمالا أو كانت أقوالا... ما أعظم هذا الذنب وما أكبره. ونعوذ بالله من ذنب اختلف أئمة السلف في قبول توبة مرتكبه، وقد أجمعوا على قبول توبة الكافر...»[81].

♦ تصرف الأستاذ ابن باديس مع هذه المسألة أيضا تصرّفه مع مسألة حكم تارك الصلاة، فاختار من جملة آراء الفقهاء رأي ابن رشد المالكي ذي البعد التربوي الواضح، وأحسن استغلاله، وبدل أن يتبناه أو يتبنى واحدا من الأقوال التي سردها بأدلتها منسوبة لأصحابها فإنه توجه وجهة تربوية -هنا يضا- أقحمها في مبحث فقهي مقارن دقيق، متوجها للقاتل بالترهيب إذ أجمع الفقهاء على قبول توبة الكافر في حين اختلفوا في قبول توبة هذا القاتل الظالم.

تؤكد لنا هذه النصوص النموذجية، المغنية عن سرد غيرها لزوم الصفة التربوية لفقه الإمام عبد الحميد بن باديس، وهي خاصية إضافية لفقهه المتميز لدين الله تعالى.

خامسا: الوظيفية في فقه ابن باديس:

الوظيفية في اصطلاح رجال التربية هي: منهج خاص يتخذ حاجة القارئ ورغبته في تحقيق أحد الأهداف كوسيلة إلى النشاط الذي يراد إيقاظه لديه[82].

وسأشير هنا على الوجه الإيجاز إلى المحطات التي كان فيها فقه الإمام عبد الحميد ابن باديس متسما بالوظيفية.

أي الأمارات الدالة على أن الشيخ الذي أهلته معرفته للواقع الذي عايشه، وعلمه بدين الله تعالى، لأن يستغل حاجة الإنسان الجزائري ورغبته ليبلغه الفقه الذي يدري أنه يغيّر واقعه نحو الأحسن.

ولعلّ في المقال الذي نشره في "الشهاب" تحت عنوان: (ما في عنايتنا برمضان الكريم من مغزى لو تفهمناه، ولولا الإسراف) إشارة هذه الرغبة التي كان يراعيها.

فالمسلم الجزائري الذي اتسم "بالتعصب" حيال التزامه بروحه الدينية سوف يتقبل المفاهيم الكبرى التي لا حياة له إلا بها ولا مخرج له من الوضعية المزرية التي كان يعيشها إلا بتبنّيها إذا كانت تستغل فيه هذا الالتزام "المتطرف" بدين الله تعالى.

ولذلك وجدنا الشيخ عندما يعالج هذه القضايا الكبرى المتعلقة بالهوية يستغل هذه الميزة، ومن ذلك أنه تلقّى سؤالا ورد إليه عن أبناء المتجنسين بالجنسية الفرنسية هل يجوز دفنهم في مقابر المسلمين؟

فكان نصُّ جوابه -رحمه الله-: «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله، وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. وبعد: فابن "المطورني"[83] إذا كان مكلفا ولم يعلم منه إنكار ما صنع أبوه والبراءة منه فهو مثل أبيه لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، وإن كان صغيرا فهو مسلم على فطرة الإسلام يدفن معنا ونصلي عليه»[84].

وعلّل هذه الفتوى في مقام آخر فقال: «التجنيس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة. ومن رفض حكما واحدا من أحكام الإسلام عدّ مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع. والمتجنس -بحكم القانون الفرنسي- يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من شرّ الظلم وأقبحه، وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته»[85].

ولا يخفى أن التجنس بجنسية فرنسية كان داخلا في إطار جهود مشتركة بين مستلبين حضاريا من أبناء جلدتنا والاستعمار الفرنسي، تستغل هذه الجهود حاجة الجزائريين المفروضة عليهم قصدا لتعطي لنوابغهم ومثقفيهم و"زبدة مجتمعهم" ومن لها بهم مآرب أخرى حق التجنس بالجنسية الفرنسية.

وكان يجد هؤلاء في هذا المخرج حلا لجزء من مشاكلهم الاجتماعية والاقتصادية والعلمية غير أنه يسلبهم انتماءهم العربي الإسلامي.

ولم يسجل التاريخ موقفا أشجع ولا أبصر من موقف الإمام عبد الحميد بن باديس حيال هذه الأزمة.

ففتواه بردة المتجنس ومنع دفنه في مقبرة المسلمين هو وذريته حكم أيقظ في الجزائريين شعورهم بالانتماء إلى الإسلام والعربية والجزائر، لم يبلغه سياسي قبله.

وهذا التصرف هو الذي أقصده عندما أقرر أن الإمام عبد الحميد بن باديس كان وظيفيا في فقهه.

♦ وتظهر الوظيفية في فقه الإمام كذلك عندما يراعي تعدد مستويات المعرفة لدى المجتمع الذي يكتب له ويعمل على إصلاحه.

ظهر لنا هذا عندما قررنا أنه رغم تأكيده على وجوب ربط الفقه بالكتاب والسنة إلا أنه كان يجرد فتاواه منهما إذا توجهت الفتوى للعوام، بينما يتعمق في الاستدلال إذا كان المكتوب له من مستوى علمي متقدم.

ولعل من أدلّ النصوص على ذلك نص المناظرة التي كانت بينه وبين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله- وهي المناظرة المتعلقة بحكم القراءة على الأموات.

وهي سلسلة المقالات التي نشرها الشيخ بجريدة "البصائر" تحت عنوان: (شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة، ويؤيد البدعة، ويغري السلطة بالمسْلمين!!)(86) وسلسلة الردود التي نشرها بنفس الجريدة تحت عنوان: (حول فتوى القراءة على الأموات، لماذا التذييل، بدل التدليل والتأصيل)(87).

وتعتبر هذه السلسلة من أهم آثار الشيخ، غير أن الدراسة التي نحن بصددها لن تحللها لعدم توجهها لهذا الغرض ولكنها تفيد من راجعها بأن الشيخ كان يكتب كلام العلماء في مستوى رفيع يدل على فقه للدين عميق وحسّ بلاغي مرهف، لم يكتب به لعموم الشعب الجزائري.

♦أمارة أخرى تدلّ على مراعاة الشيخ لرغبة المجتمع قصد إصلاحه والعودة به إلى هويته الإسلامية كما فهمها السلف الصالح، وهي التزامه المذهب المالكي في فتاواه وكتاباته.

فالمذهب المالكي -الذي هو قناعته العلمية كما سبق- كان مذهب أغلبية الجزائريين؛ لذلك وجدناه صرّح -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- بأنه يأتي بالمسألة يكفي فيها ذكر حديث رسول الله ﷺ إلا أنه يشفعه بذكر قول أحد المالكية أو نص من متن من متون الفقه المالكي، ولا بأس من إعادة سوق النص الذي ذكره تبيانا لتوخيه الوظيفية في تبليغ الفقه فقد قال: «إننا والله لا نحتاج إلى قول أحد مع ثبوت الحديث الشريف، وإنما نجاري حالة الناس الذين هجروا السنة حتى صارت بينهم غريبة، وأصبحوا منها بعيدين»(88).

هذه نظرة مقتضبة ومختصرة أكدت لنا صفة الوظيفية في فقه الإمام عبد الحميد بن باديس وهي صفة ترتقي لدرجة الخصّيصة في فقه الرجل، وتجعله بذلك يتميّز عن فقه غيره من العلماء الذين عايشوه.

قبل الختام: ليست هذه فقط هي خصائص الفقه الباديسي، غير أنني ذكرت ما قدّرت أنه أهمّ الخصائص.

ويمكن للباحثين المتفرغين أن يعمقوا هذه المعاني، وأن يضيفوا إليها ما لا تتسع له ورقات هذا المقال بحكم شروط النشر في مجلة الموافقات الغرّاء.

ويمكن بهذا الاعتبار أن يكون فقه الفقه عند الإمام عبد الحميد بن باديس متجليا في هذه الخصائص؛ وفي غيرها والتي جعلت من فقه هذا الرجل موضوعا تتناوله الأقلام الجامعية فضلا عن غيرها بمحاولات الفهم والتفهيم، والعرض والتحليل.

وهو يرتقي بهذا المعنى لدرجة الموضوع العلمي الأكاديمي، بما حوى من "إشكاليات" بحث، فهل من مدكر.

الخاتمة:
أو معالم المدرسة الفقهية الباديسية:

أفادت الدراسة المعروضة بين يدي الباحثين هنا أن للإمام عبد الحميد بن باديس فقها متميزا: متميز بمالكيته، وبارتباطه بالدليل، وبتوخيه الحِكَم والمقاصد، وبتعدد مصادره من داخل المذهب ومن غيره. ومتميز بالخصائص التي تجلت لنا في هذه الدراسة، فهو فقه واقعي، وهو فقه عملي، وهو فقه غائي، وهو فقه تربوي، وهو فقه وظيفي.

ولكن هل يرتقي هذا "الفقه الباديسي" المتميز بما ذُكر إلى مصاف المدرسة الفقهية؟!

المدرسة في الاصطلاح تطلق على مجموعة من المفاهيم منها: كون المدرسة مجموعة المفكرين المنتمين لنفس الاتجاه أو نفس الأمّة أو نفس المدينة[89].

وحركة الإصلاح الجزائرية التي قادها الإمام عبد الحميد بن باديس متمثلة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تمثل -بهذا الاعتبار- مدرسة إصلاحية متميزة -بلا ريب-.

غير أن التساؤل يطرح حول مدى احتواء هذه المدرسة الإصلاحية على منهج فقهي متميّز يمكن أن يرتقي بما له من مؤسس وأتباع ومنهج وخصائص إلى درجة تشكيلْ "المدرسة الفقهية الباديسية".

إن الجواب الأولي -مع كل التحفظات العلمية اللازمة- هو أن ابن باديس أسس فعلا مدرسة فقهية متميزة ومتسمة بالخصائص المذكورة آنفا.

ويدعم هذه الفكرة أمران:

أولهما: أن فقه الإمام عبد الحميد بن باديس المتناول هنا وفقه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي يخرجان من مشكاة واحدة. وأن منهج الشيخ إبراهيم أبي اليقظان ذي المذهب الإباضي يتقاطع وخصائص الفقه الباديسي المعروض لدينا.

ولا يمكن التوسع هنا للتدليل على ذلك لعدم سعة المقام لذلك، غير أن مراجعة موضوعي: "المرجعية الفقهية في تراث الشيخ محمد البشير الإبراهيمي"[90] و"منهج التفقيه في تصور الشيخ أبي اليقظان"[91] المنشورين بالعددين الرابع والخامس من هذه المجلة الغرّاء كفيلان بتأكيد هذه الدعوى.

والثاني: أن واحدا من خريجي المدرسة الفقهية الباديسية وهو الشيخ أحمد حماني -أطال الله عمره- ثبت اقتباسه من هذا الفقه الباديسي صراحة وضمنا فيما أفتى به وحاضر في مختلف المناسبات.

◆ وعلى ذلك أمارات وردت في كتابه الموسوم: "فتاوى الشيخ أحمد حماني" منها:

أولا: استشهاد الشيخ أحمد حماني بأقوال الإمام ابن باديس ومن ذلك:

◊ جاء في معرض الإجابة عن سؤال ورد إليه بخصوص إسقاط جنين تحققت حياته: «...وقد جاء النهي عن قتل الولد -ومنه إجهاض الأجنة- في عدّة آيات من الكتاب، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[92]، ونص العلماء والفقهاء على أن هذه الآية تشمل إجهاض الجنين بعد تخلقه، فإنه قتل له ويزيد في شناعة الجريمة أن يباشرها الأبوان أو أحدهما والمفروض أن يكونا أحرص الناس على حماية ابنهما من الآفات ...(ثم قال)... انظر تفسير ابن باديس لآية الإسراء»[93].

ويشير الشيخ هنا إلى تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً﴾[94] فقد وردت في تفسيره للآية المعاني التي استشهد بها مفتينا الشيخ أحمد حماني[95].

◊ قال في معرض الإجابة عن سؤال ورد إليه بخصوص تحديد النسل: «... وما دام نسلها يولد سليما فإنه لا يجوز تحديد النسل، ولا إبطاله، ولو كثر الأولاد لأنه إفساد لخلق ا لله، إذ المرأة خلقها ا لله لتلد. وقد عدّه الشيخ عبد الحميد بن باديس من الوأد الخفي -والوأد هو قتل الولد- وكان العرب يفعلون ذلك في الجاهلية خوفا من العار -إن كان المولود أنثى- أو خوفا من الفقر فنهاهم ا لله عن ذلك وأوعدهم...»[96].

وفي هذا الاستشهاد أيضا إشارة إلى انتساب المفتي لشيخه الإمام ابن باديس، واقتباساته من كلامه واحتجاجاته في هذا الموضوع[97].

◊ قال الشيخ أحمد حماني في معرض الإجابة عن سؤال يتعلق بالقراءة على الأموات بعد أن قرر بدعيته وأنه ليس من السنة، وفنّد أدلة القائلين بثبوت السنة به: «على أن هذا الحديث بقراءة يس على الموتى ضعيف بإجماع النقدة والمحدثين، ولا يصح حديث في هذا الموضوع... وكتب في هذا الموضوع شيخنا الإمام عبد الحميد بن باديس ردا محكما على فتوى لشيخ الإسلام بتونس الشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمهما ا لله-... وكانت جمعية العلماء قد قضت على الكثير من بدع المواسم والمآتم، ثم

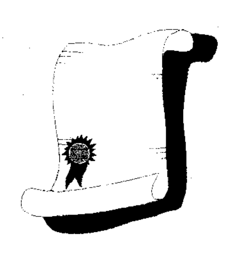
ذرعن بعدها قرن الشيطان، ولا حول ولا قوة إلا با لله»[98].

في هذا النص إشارة صريحة إلى تتلمذ المفتي بالإمام واستفادة جلية من منهجه في تقرير حكم المسألة، واستنباطه من مناظرته العلمية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور خاصّة، كما أن فيه تقريرا للانتماء لمدرسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي نحن بصدد الإشارة إلى بعض معالمها. ويلاحظ أن حجج الشيخ أحمد حماني في هذه المسألة لا تخرج في مجملها عن مقررات الإمام ابن باديس[99].

ثانيا: موافقة آراء الشيخ أحمد حماني لآراء شيخه الإمام عبد الحميد بن باديس، يظهر ذلك جليا في موقفه من قراءة القرآن على الأموات[100]، وفي موقفه من العزل والإجهاض[101].

تفيد هذه النصوص النموذجية من مؤلِّف أحدِ المنتمين لمدرسة الإمام عبد الحميد بن باديس وجودَ تلاق مع خصائص الفقه الباديسي في عدة نقاط اكتفيت بالإشارة إلى بعضها هنا، كما يوجد هذا التلاقي مع منهج الشخصيتين النموذجيتين المقترحتين آنفا: وهما الشيخ محمد البشير الإبراهيمي والشيخ إبراهيم أبو اليقظان -رحمهما ا لله- وهذا الذي سمح لي بتقديم فكرة وجود "مدرسة فقهية باديسية" أرجو أن يوفقني المولى عزّ وجلّ للانتهاء من تجلية أسسها ومبادئها وغاياتها وكذا حصر أتباعها ومؤلفاتها، بعد أن طوى جهود هذه المدرسة الإصلاحية النسيانُ أو التناسي وأهمل وجودها الفقهي الجهلُ أو التجاهل.

رحم ا لله ابن باديس فقد كان أمّة وحده وقدّر ا لله طلبة العلم لفهمه والاقتباس من نوره، والاهتداء بهديه، فقد كان هو أيضا كما وصف الأستاذ محمد رشيد رضا: «نسيج وحده في هذا العصر فقها في الدين وعلما بأسرار التشريع وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، ذا منزلة كاملة في معرفة أحوال الزمان وسير العمران والاجتماع»[102].



الهوامش

(1) عيون البصائر، محمد البشير الإبراهيمي، ص. 632، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع -الجزائر.

(2) نفس المرجع، ص.ص. 684-685.

(3) نفس المرجع، ص. 632.

(4) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، د/ أحمد الخطيب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص.50.

(5) نفس المرجع، ص.ص.54-55.

(6) نفس المرجع: ص.55.

(7) نفس المرجع: ص.61.

(8) هو أخذ الفلاح الجزائري خمس غلة الأرض الزراعية لصالح المستعمر مقابل خدمتها.

(9) المرجع السابق: ص.87.

(10) محاضرة "الاجتهاد عند الشيخ عبد الحميد بن باديس" للدكتور عبد اللطيف عبادة، أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة -الجزائر، منشورة بمطبوعات وزارة الشؤون الدينية الخاصة بالملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي المخصص للاجتهاد:

(11) نفس المرجع: 390/4.

(12) غرر المقالة في شرح غريب الرسالة، لأبي عبد الله محمد بن حمامة المغراوي: ص.ص.75-76، تحقيق الدكتور الهادي حمو والدكتور محمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت -لبنان، ط1: 1406هـ-1986م.

(13) التعريفات لأبي الحسن الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1938م: ص.229.

(14) الإسراء/78.

(15) الإمام عبد الحميد بن باديس -حياته وآثاره، الدكتور عمار الطالبي: 310/1-311، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2: 1403هـ-1983م.

(16) الرسالة الفقهية، ابن أبي زيد القيرواني، بشرح أبي الحسن وحاشية علي الصعيدي العدوي عليه: 212/1، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(17) نفس المرجع.

(18) منهم ابن العربي، وابن عبد السلام، والفاكهاني وانظر: حاشية العدوي على شرح أبي الحسن للرسالة: 212/2.

(19) رواه البخاري في المواقيت وفي بدء الخلق وفي التوحيد؛ ورواه مسلم في المساجد.

(20) أخرجه البخاري في الصوم، ومسلم في الصيام، وأبو داود في الصوم، والنسائي في الصيام، وابن ماجه في الصيام، وأحمد في مسنده.

(21) الإمام ابن باديس حياته وآثاره: 2/264.

(22) نفس المرجع: 2/ 265-266.

(23) نفس المرجع: 2/ 266-267.

(24) نفس المرجع: 2/ 267.

(25) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب: 2/414، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء -المملكة المغربية، ط3: 1412هـ-1992.

(26) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس: 3/256، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، دار البعث، قسنطينة -الجزائر، ط1: 1405هـ-1984م.

(27) هذه الفتوى بعد الاستدراك لأن الجواب الأول كان نصّه: «المسافر هاته المسافة لا يقصر الصلاة فإذا حلّ بقرية جمعة فالجمعة عليه واجبة فتصحّ إمامته بها. والمسافر الذي لا تصح إمامته للجمعة هو الذي يكون مسافرا مسافة القصر لأن الجمعة حينئذ لا تجب عليه، فإمامته بها تصير صلاة أهل القرية خلفه كصلاة مفترض خلف متنفل وذلك لا يصحّ، ولهذا إذا نوى المسافر إقامة أربعة أيام صحاح وجبت عليه الجمعة وصحّت منه الإمامة» [نفس المرجع: 257/3].

(28) آثار ابن باديس: 3/258.

(29) مواهب الجليل: 2/164.

(30) نفس المرجع.

(31) نفس المرجع.

(32) آثار ابن باديس: 3/273.

(33) تراجع هذه المسألة في: شرح أبي الحسن على رسالة ابن أبي زيد القيرواني وحاشية علي الصعيدي العدوي عليه: 1/512-513؛ التاج والإكليل شرح مختصر خليل للمواق، مطبوع على هامش مواهب الجليل للحطاب: 3/225؛ شرح الخرشي على خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي: 3/23، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لمحمد عليش: 1/591، مكتبة النجاح، طرابلس -ليبيا؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد: 1/757-759، دار الجيل، بيروت، ط1: 1409هـ-1989م.

(34) شرح منح الجليل: 10/1.

(35) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد عرفه الدسوقي: 134/1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

(36) نفس المرجع.

(37) بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، الشيخ أحمد بن محمد الصاوي: 43/1، ط:1372هـ-1952م، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(38) آثار ابن باديس: 257/3-258.

(39) مختصر خليل، ص.106، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(40) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: 132/7، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان.

(41) آثار ابن باديس: 75/4.

(42) نفس المرجع: 81/4.

(43) نفس المرجع: 3/ 233-234.

(44) الإسراء/58.

(45) ابن باديس حياته وآثاره: 297/1.

(46) النور/ 62.

(47) المرجع السابق: 369/1.

(48) النمل/ 22.

(49) المرجع السابق: 39/2.

(50) الإسراء/ 36.

(51) المرجع السابق: 271/1.

(52)آثار ابن باديس: 80/4.

(53)نفس المرجع:38/5.

(54) النحل/ 43.

(55) المرجع السابق: 32/5.

(56) نفس المرجع: 35/5.

(57) النور/ 63.

(58) ابن باديس حياته وآثاره: 374/1-375.

(59) آثار ابن باديس: 88/5.

(60) نفس المرجع: 449/5

(61) ابن باديس حياته وآثاره: 157/2.

(62) نفس المرجع: 166/1.

(63) آثار ابن باديس: 3/ 243-244.

(64) ابن باديس حياته وآثاره: 132/2.

(65) نفس المرجع: 63/2.

(66) نفس المرجع: 269/1.

(67) نفس المرجع: 129/1-137.

(68) نفس المرجع: 267/2.

(69) يمكن مراجعة الموضوع وتصريحات الإمام بما يفيد اعتداده بحكم الأحكام ومقاصد التكليف في النصوص الموثقة بالهوامش: 43، 45، 47، 49.

(70) المرجع السابق: 2/55-56.

(71) نفس المرجع: 2/151-152.

(72) نفس المرجع: 2/205-207.

(73) انظر: شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، للإمام المنجور أحمد بن علي المنجور: 481، دراسة وتحقيق محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي للطباعة والنشر والتوزيع.

(74) ابن باديس حياته وآثاره: 2/184.

(75) نفس المرجع: 2/185-186.

(76) انظر شرح المحلي على جمع الجوامع: 1/34، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2: 1356هـ-1937م؛ مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي: 1/18، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط2: 1403هـ-1983م...

(77) الإسراء/78.

(78) ابن باديس حياته وآثاره: 1/312.

(79) نفس المرجع.

(80) الفرقان/ 70.

(81) ابن باديس حياته وآثاره: 1/480.

(82) التربية الوظيفية لإيدوارد كلاباريد، ص.5، دار الانجلومصرية، مصر.

(83) المطورني لفظ دارج يقصد به "المرتد" أو "الصابئ" الذي خرج عن الإسلام إلى دين آخر.

(84) آثار ابن باديس: 3/307.

(85) نفس المرجع: 3/308.

(86) نفس المرجع: 3/ 270-285.

(87) نفس المرجع: 3/ 286-302.

(88) نفس المرجع: 5/35.

(89) **Petit LAROUSSE en couleur, Dictionnaire encyclopédique pour tous, p.318. Librairie LAROUSSE, 1980.**

(90) المرجعية الفقهية في تراث الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مجلة الموافقات: ص.ص.635-692، المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر، ع4/ 1416هـ-1995م.

(91) منهج التفقيه في تصور الشيخ أبي اليقظان من خلال "سلم الاستقامة"، مجلة الموافقات: 473-486. ع5/1417هـ-1996م.

(92) الأنعام/151.

(93) فتاوى الشيخ أحمد حماني، استشارات فقهية ومباحث فقهية: 1/524، منشورات وزارة الشؤون الدينية -الجزائر، 1993.

(94) الإسراء/31.

(95) راجع: ابن باديس حياته وآثاره: 1/252-254.

(96) فتاوى الشيخ أحمد حماني: 1/554.

(97) تراجع الاقتباسات بالمرجع السابق.

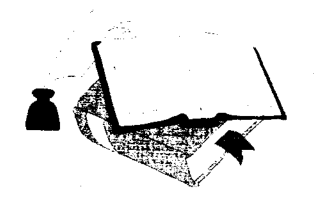
(98) فتاوى الشيخ أحمد حماني: 2/426.

(99) آثار ابن باديس: 3/270-302.

(100) فتاوى أحمد حماني: 2/399-432.

(101) نفس المرجع: 1/521-558.

(102) آثار ابن باديس: 3/82.



تأثير ابن العربي في ابن باديس ومنطلقاته الإصلاحية

د.عبد اللطيف عبادة

أستاذ بمعهد الفلسفة، جامعة قسنطينة -الجزائر

ابن باديس عالم سلفي قبل أن يكون مصلحا. إذ بدون العلم الصحيح يكون الإصلاح أعمى، وبدون إصلاح يبقى العلم حبرا على ورق، ويكون العالم من الذين يقولون ما لا يفعلون فيقع تحت طائلة الوعيد الإلهي، لذلك أسس ابن باديس إصلاحه على العلم الصحيح الذي استقاه من أصوله: القرآن والسنة، وما كان عليه سلفنا الصالح من سداد رأي واستقامة سلوك. وقد استقى علمه بالدرجة الأولى من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة.

إذ لم يكتف بتفسير القرآن بل فسر "الموطأ" أيضا تدريسا، وكان ينوي شرح كتاب "الشفا" للقاضي عياض لولا العوائق التي منعته من ذلك، بعد توطين العزم والشروع الفعلي.

وكان من أعزّ المصادر لديه كتاب "جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله" لأبي عمر بن عبد البر وكتاب "الاعتصام" و"الموافقات" للشاطبي و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، "والشفا" للقاضي عياض. ويأتي على رأسها جميعا "موطأ الإمام مالك" بالإضافة إلى كل هذه الكنوز الثمينة لم ينس ابن باديس فضل ابن العربي ومؤلفاته في إصلاح العقيدة وبناء الفروع على الأصول ومحاربة البدع، فانكبّ على كتبه يدرسها ويدرّسها، وخص كتاب "العواصم من القواصم" بالطبع على نفقته، ولم تسعفه الأقدار في طبع القبس كما تمنى ذلك.

ويظهر أن ابن العربي قد أثر في ابن باديس:

- بسيرته الفضلى وبلائه البلاء الحسن في ميدان القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاربة البدع.
- وبكتابة "العواصم من القواصم" الذي قدم لابن باديسْ نموذجا منهجيا وعلميا في عرض العقائد الصحيحة ومحاربة البدع والضلالات الضارة.

• كما استهوته وتلميذه مباركا الميلي طريقته المثلى في تفسير أحكام القرآن وإدراك كنهها وإجلاء ما خفي من أسرارها.

• واقتدى به في بعض فتاويه واختياراته في مجال التفسير.

• واستخلص بعض العبر من سيرته ومن رحلته إلى المشرق.

غير أن أهم درس عملي استخلصه ابن باديس من فكر ابن العربي -لا شك- يتعلق بإصلاح التعليم والعودة به إلى طريقة القرون الفضلى التي ازدهرت فيها العلوم الإسلامية وقطعت أشواطا كبيرة في مدارج الرقي، بقدر ما انكمشت على نفسها في عهود الانحطاط وجمدت وتحنطت.

والمصلح الفذ -لا شك- تعجبه قبل كل شيء شخصيات المصلحين الذين سبقوه، لذلك يفحصها بكل اهتمام بغية الاقتداء بها: ذلك ما حدث لابن باديس مع ابن العربي.

• ولتكتمل الصورة نقول أن ابن العربي -رغم قلة الأدلة المادية- يكون قد أثر في ابن باديس بفكره السياسي الذي صاغه في "العواصم من القواصم" وغيره واطلع عليه ابن باديس، وبموقفه من الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية والمبتدعة.

1/ ترجمة ابن باديس لابن العربي: أول سؤال نطرحه على أنفسنا هو لماذا ترجم ابن باديس لابن العربي؟ لقد ترجم له كما ترجم لغيره من رجال السلف ونسائه، لأن ذلك يثبت القلوب ويعين على التهذيب ويبعث على القدوة، وينفخ روح الحياة "وما حيي خلفٌ إلا بحياة سلف" كما يقول[1].

وترجم له لأنه من العلماء الذين بلغوا الذروة في فقه اللغة العربية وفقه القرآن وفقه السنة، ويريد من وراء ذلك أن ينبه علماء الجزائر أنهم لن يفقهوا الإسلام إلا بهذه الثلاثة.

ودفعه إلى الترجمة له إعجابه الشديد بطريقته في البحث والتحقيق والنظر والاستدلال ولإعجابه أيضا بدفاعه عن عقائد الإسلام وإبطاله للعقائد المحدثة.

وكانت غايته من وراء التعريف به إطلاعنا على منزلته في العلم والفضل وعلى كفاءته ونزاهته وإخلاصه في خدمة الإسلام: في قضائه وتأليفه وعلى صبره وصموده أمام نوائب الدهر وكيد الأعداء الحاسدين.

وكان ابن باديس حريصا على استخلاص العبر من ترجمة ابن العربي كما هو الشأن بالنسبة للنص الذي اقتطفه من "ترتيب الرحلة" الذي أورده تحت عنوان "النجاة من العطب بقليل من الأدب" ونشره كما يقول: «لما فيه من عجيب

لطف الله ونفع المعرفة على كل حال في جميع المواطن»[2].

واقتطف ابن باديس نصا آخر من "أحكام القرآن" تحت عنوان "العامة المتعلمة" عقب عليه بهذا التعليق الطريف: «إنها قصة "تبين ما كان عليه عامة بغداد من العلم أيام كانت مساجدها معمورة بالدروس، وكان العلم منتشرا في جميع طبقاتها»[3].

وقد سبق هذا الكلام بقوله: «إذا كانت المساجد معمورة بدروس العلم فإن العامة التي تنتاب تلك المساجد تكون من العلم على حظ وافر وتتكون منها طبقة مثقفة الفكر صحيحة العقيدة بصيرة بالدين فتكمل هي في نفوسها ولا تهمل... تعليم أبنائها»[4].

لكل هذه الاعتبارات السالفة ترجم ابن باديس لأبي بكر بن العربي بالرجوع إلى "الديباج" لابن فرحون و"نفح الطيب" للمقري واقتطف نصا من "ترتيب الرحلة".

كما نوه بأبيه عبد الله أحد فقهاء إشبيلية الذي ولي الولايات الشريفة وتبوأ المراتب المنيفة ثم رحل إلى المشرق مع ابنه، ونوه بخاله أبي القاسم الحسن الهوزني.

وحدثنا أيضا عن نشأته ودراسته ورحلته إلى المشرق وحضوره مجالس العلم، وعن أشياخه كالطرطوشي والغزالي، وعن تلامذته كعياض والسهيلي وابن بشكوال.

وأكثر من الإشادة بمنزلته في العلم والفضل مفندا أقوال خصومه الحاقدين، وبقيامه بأمر القضاء أحمد قيام، مع الصرامة في الحق والقوة والشدة على الظالمين، والرفق بالمساكين.

أضف إلى ذلك أنه أفاض في ذكر المحنة التي أصابته في قضائه بسبب إلزامه الناس للصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأحصى مؤلفاته.

وختم ترجمته بذكر تاريخ ولادته ووفاته ومكانيهما والمحنة التي تعرض لها قبل وفاته[5].

ولقد اهتم ابن باديس اهتماما خاصا بأربعة من مؤلفاته ابن العربي وهي: "العواصم من القواصم" و"أحكام القرآن" و"القبس على موطإ مالك بن أنس" و"ترتيب الرحلة".

2- ابن باديس وكتاب "العواصم من القواصم": كان إصلاح العقيدة الشغل الشاغل لابن باديس، ولكن إصلاحها يمرّ حتما بإصلاح العلم والتعليم، ولا يتم ذلك إلا على أيدي رجال ذوي إرادات قوية وعزائم ثابتة تزلزل راسيات الخرافات «سيماهم -كما يقول الميلي تلميذ الشيخ ابن باديس- علم في مضاء ذكاء، وعمل في ثبات عزيمة، وسيرة في علوّ همّة»[6]. وهو ذاته الذي يضيف قائلا: «وإذا كان حفظ

الصحة بالغذاء والدواء فإن حفظ التوحيد بالعلم والدعوة. ولا يحفظ التوحيد علم كعلم الكتاب والسنة، ولا تجلي الشركَ دعوةٌ كالدعوة بأسلوبهما»[7]. لذلك ينصحنا بالرجوع إلى الكتاب والسنة «في الحكم على العقائد بالاستقامة والزيغ، وعلى الأعمال بالاستنان والابتداع»[8].

ويؤكد من جهة أخرى أنه لا يرى «منافاة بين تفهم الكتاب والسنة، ودراسة مؤلفات العلماء، وليست الدعوة إليهما تزهيدا في تراثنا من أسلافنا، بل هي حثّ على الانتفاع بذلك التراث القيّم، لأن الناظر فيهما يحتاج إلى النظر فيما كتب عليهما، وما استنبط منهما، وما هو وسيلة إليهما. وقد يتعرف بذلك على علوم كونية مجملة فيهما، هذا إلى جانب تحصيل ملكة البيان من أسلوبهما، وإحياء طريقتهما في الهداية، فتكون الدعوة إليهما دعوة إلى الأصل والفرع معا»[9].

ولذلك أولى الميلي اهتماما خاصا لما جاء في العواصم من القواصم من ردّ على غلاة الصوفية الذين يكذبون على الله وعلى الرسول ﷺ ويقولون بغير علم، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا: «إن غلاة الصوفية ودعاة الباطنية يتشبهون بالمبتدعة في تعلقهم بمشتبهات الآيات والآثار على محكماتها فيخترعون أحاديث، وتخترع لهم، على قالب أغراضهم، ينسبونها إلى النبي ﷺ ويتملقون بها علينا»[10].

ولذلك أيضا اعتنى ابن باديس بـ"العواصم من القواصم" عناية خاصة. ونُشر على نفقته، فكان «ذلك تأكيدا -على حدّ تعبير الأستاذ مالك بن نبي- لشخصية تعمل على الصعيد التاريخي لحضارة ما»[11].

وقد عرّف ابن باديس بـ"العواصم من القواصم" وبأهميته، موضحا طريقته في الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي هي أدلة نقلية في نصوصها، عقلية برهانية في مدلولها، وهي طريقة القرآن الذي اتضح به كمال الشريعة في عقائدها وأدلتها، هذه الطريقة التي سلكها في سبيل الاحتجاج لعقائد الإسلام، وإبطال العقائد المحدثة عليه من المنتمين إليه تعتبر في نظر ابن باديس السبيل الأقوم والأرشد.

وهي الطريقة ذاتها التي سيسلكها ابن باديس في دروسه، وفي آثاره، وبصفة خاصة في تبيان العقائد الإسلامية، حتى جاء كتابه في العقيدة بهذا العنوان "العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية". إذ من مبادئ ابن باديس ورفاقه المصلحين من حوله «الرجوع إلى القرآن في كل شيء لا سيما ما يتعلق بتوحيد الله، فإن الطريقة المثلى هي الاستدلال على

وجود الله وصفاته وما يرجع إلى الغيبيات لا يكون إلا بالقرآن، لأن المؤمن إذا استند في توحيد الله وإثبات ما ثبت له، ونفي ما انتفى عنه، لا يكون إلا بآية محكمة، فالمؤمن إذا سولت له نفسه المخالفة في شأن أمور الآخرة، أو صفات الله فإنها لا تسول له مخالفة القرآن»[12].

وتتضح أهمية "العواصم من القواصم" من كون صاحبة «جمع فيه على صغر حجمه بين سائر كتبه العلمية فوائد جمّة وعلوما كثيرة، فتعرض فيه لآراء في العلم باطلة، وعقائد في الدين ضالة، وسماها قواصم، وأعقبها بالآراء الصحيحة، والعقائد الحقة مؤيدة بأدلتها النقلية، وبراهينها العقلية المزيّفة لتلك الآراء والمبطلة لتلك العقائد وسماها عواصم. فانتظم بذلك مناظرة الفلاسفة السفسطائيين والطبائعيين والإلهيين، ومناظرة الباطنية والحلولية وأرباب الإشارات من غلاة الصوفية، وظاهرية العقائد، وغلاة الشيعة، والفرق المتعصبة للأشخاص باسم الإسلام... والكلام على الخلافة والإمامة»[13].

ولعل أهمّ ما جناه ابن باديس من فوائد ما يلي:

لقد اقتدى ابن باديس بصاحبه في محاربة المبتدعة وغلاة الطرقية، ويتجلى هذا في عدة أماكن من آثاره منها قوله في مقال بعنوان "طلب الآخرة وحدها مذموم في الإسلام: غلو الصوفية يجعلُ الكمال عدم طلب الدنيا والآخرة": «العبادة المتجردة عن الرجاء والخوف ليست العبادة التي جاء بها الإسلام»[14]. ويدعم كلامه بقول الشيخ رشيد رضا: «كلا! إنما هي فلسفة خيالية من خيالات وحدة الوجود البرهمية الهندية قد شغل بها أفراد عن فطرة الله وشرعه معا فجعلوها أعلى مراتب العبودية، وتأولوا لها بعض آيات الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾»[15].

وما إرادة وجهه تعالى إلا الإخلاص له في كل عمل مشروع من مصالح الدين والدنيا وتحري هداية دينه فيه، لا ما تخيّله من أن إرادة وجهه تعالى هي الوصول إلى ذاته بعد التجرد من كل نعمة في الدنيا والآخرة جميعا. فإن الاتصال بتلك الذات العلية القدسية... فوق استطاعة الخلق... وإنما أعلى مراتب معرفة الله تعالى في الدنيا هي معرفة كل شيء به ومعرفته في كل شيء وبكل شيء ودعاؤه بكل اسم من أسمائه... وأعلى مراتب معرفته في الآخرة هو مقام الرؤية بتجلية الأعلى في جنات عدن...»[16].

ويدعم هذا قول ابن العربي في "الأحكام": «إن العبد يعمل محبة في الله ورسوله لذاتيهما وفي الدار الآخرة لما فيها من منفعة وثواب»[17].

وفي هذا الإطار أيضا يندرج ما جاء في مقالـه "إنكار العلماء المتقدمين على المدعين والمبتدعين" الذي استند فيه إلى القشيري والطرطوشي وأبي حيان الأندلسي والشاطبي والقلصادي وعبد الرحمن الأخضري وعبد الكريم الفكون ومصطفى العروسي. ولكن الاقتداء بطريقته يتجلى أكثر في "جوابه الصريح" وفي "رسالة جواب سؤال عن سوء مقال"، وكان من بين مقرظي هذه الرسالة الشيخ العابد بن أحمد بن سودة القرشي خطيب المسجد الإدريسي والشيخ محمد العربي والشيخ عبد القادر بن محمد بن عبد القادر السعودي القرشي المدرسان بالقرويين بفاس.

ويستنجد في هذه الرسالة بكتاب "الأحكام" لابن العربي بصدد ردّه على المغرور المسكين الذي عرّض بالنبي ﷺ واعتقد أن الله سبحانه وتعالى، إنما لامه في سورة عبس لتقصيره، ولذلك عمل على تفادي التقصير الذي يجلب له مثل ذلك اللوم... ووجد الجواب على هذه الطامّة في "الأحكام": «للمولى أن يذكر ما شاء من أخبار عبيده، ويستر ويفضح، ويعفو ويأخذ، وليس ينبغي للعبد أن ينبّز في مولاه بما يوجب عليه اللوم، فكيف بما عليه فيه الأدب والحد، وإن الله تعالى قد قال في كتابه لعباده في برّ الوالدين ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[18] فكيف بما زاد عليه؟ فما ظنك لأنبياء، وحقهم أعظم، وحرمتهم آكد، وأنتم تغمسون ألسنتكم في أعراضهم، ولو قررتم في أنفسكم حرمتهم لما ذكرتم قصتهم، وإن الحكمة في أن الله ذكر قصص الأنبياء فيما أتوا من ذلك علمه بأن العباد سيخوضون فيها بقدر، ويتكلمون فيها بحكمة... وقد وصيناكم إذا كنتم لابد آخذين في شأنهم، ذاكرين قصصهم، ألا تعدوا ما أخبر الله عنهم، وتقولوا ذلك بصفة التعظيم لهم، والتنزيه من غير ما نسب الله إليهم، ولا يقولَنّ أحدكم: قد عصى الأنبياء فكيف نحن، فإن ذكر ذلك كفرٌ»[19].

ويعلق ابن باديس على ما جاء في "الأحكام" فيقول: «وما بعد هذا البيان بيان... ومن عقائد الإيمان مما يجب علينا في حق الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ألا نخاطبهم بما خاطبهم به الله تعالى، ولا نذكر في كلا منا شيئا مما عوتبوا عليه بالتلويح ولا التصريح إلا حكاية بلفظ القرآن والحديث، وأما الله تعالى فإنه يخاطبهم بما شاء... وأما نحن فموقفنا معهم موقف العبيد مع السادة...»[20].

ويستنجد بابن العربي في صياغة هذه العقيدة، حيث يقول صاحب "الأحكام": «وعهدنا إليكم عهدا لن تجدوا له ردا أن أحدا

لا ينبغي أن يذكر نبيا إلا بما ذكره الله، لا يزيد عليه، فإن أخبارهم مروية، وأحاديثهم منقولة بزيادات تولاها أحد رجلين: إما غبي عن مقدارهم، وإما بدعي لا رأي له في برّهم ووقارهم، فيدس تحت المقال المطلق الدواهي، ولا يراعي الأدلة ولا النواهي، وكذلك قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾[21]، أي أصدقه على أحسن التأويلات، وهي كثيرة بيناها في أمالي أنوار الفجر»[22].

وكان ابن باديس في ردّه على تجاسر هذا المغرور وتهجمه على النبي ﷺ وهو أمر لا يقدم عليه عامة المؤمنين -فكيف بمن يزعم أنه خاصة العارفين- يقتفي أثر أبي بكر بن العربي الذي يقول: «فكيف سترت على جارك حتى لا تقص نبأه في أخبارك، وعكفت على أنبيائك وأحبارك تقول عنهم ما لم يفعلوا، وتنسب إليهم ما لم يتلبسوا به، ولا تلوثوا به، نعوذ بالله من هذا التعدي والجهل بحقيقة الدين في الأنبياء والمسلمين والعلماء والصالحين...»[23]. ثم يقول: «قد قدمنا لكم فيما سلف، وأوضحنا في غير موضع أن الأنبياء معصومون من الكبائر إجماعا، وفي الصغائر اختلاف، وأنا أقول: إنهم معصومون من الصغائر والكبائر، لوجوه بيّناها في كتاب النبوات من أصول الدين»[24].

وكان ابن باديس يريد لـ"لعواصم من القواصم" أن يكون: «موردا معينا لطلاب العقائد الإسلامية الحقة بأدلتها القاطعة، وأصول الإسلام الخالية مما أحدثه المحدثون من خراب وتدجيل، وأن يكون أنموذجا راقيا في التحقيق في البحث، والتعمق في النظر، والاستقلال في الفكر، والرجوع إلى الدليل، والاعتضاد بأنظار الأئمة الكبار، وأن يكون صفحة تاريخ صادق لما كانت عليه الحالة الفكرية للمسلمين بالشرق والغرب في عصر المؤلف وهو القرن الخامس الهجري»[25].

وقد حرص ابن باديس على تدريب تلامذته على هذه المنهجية الفذّة، كما حرص على تطبيقها في عرض العقائد الإسلامية وتخليصها مما علق بها من بدع وشوائب وضلالات.

والمتصفح لكتاب "العقائد" يجد فيه بسهولة تأثير ابن العربي ومنهجه الذي لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ولا منهج المتكلمين وإنما نهج فيه طريق القرآن في الاستدلال.

وأهم النقاط التي التقي فيها ابن باديس بابن العربي في مجال العقائد ما يلي:

1/ يجب على المؤمن -كما يؤكد ذلك ابن باديس- النظرُ في آيات الله واستعمال عقله للفهم على الطريقة التي جاء بها القرآن[26]. وهو نفس ما ذهب إليه ابن العربي انطلاقا من قوله

تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ، أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[27].

وإلى هذه المعاني أشار ابن العربي عندما قال متحدثا عن دليل الأنفس: «من لا يعرف نفسه، على الحقيقة لا يعرف ربه»[28]. وبيّن أن الله خلق للإنسان الأبصار والأفئدة والسمع، خلق السمع لخطابه والأبصار للاعتبار به.

2/ هو الموجود الذي سبق وجوده كل وجود -كما يضيف ابن باديس- فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته[29].

يقول ابن العربي: «فكل ما ترى بعينك، أو تتوهمه بقلبك، فهو صنع الله وخلقه، إذا أراد شيئا قال له كن فيكون»[30].

3/ ويرى ابن باديس أنه يجب علينا أن نثبت له تعالى ما أثبت لنفسه على لسان رسوله من ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وننتهي عند ذلك ولا نزيد عليه، وننزهه في ذلك عن مماثلة أو مشابهة شيء من مخلوقاته.

نحن معشر رفيق السنة

السالكين في طريق الجنة

نقول بالإثبات والتنزيه

من غير تعطيل ولا تشبيه

ونثبت الاستواء والنزول ونحوهما، ونؤمن بحقيقتهما على ما يليق به تعالى بلا كيف، وبأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد[31].

وتعبيرا عن ذات هذا المعنى قال ابن العربي من قبله: «قلنا كما قال مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، فكيف بتفسير تعلقه با لله؟ لا يقال إنه بدعة، بل أشدّ من البدعة عنده، فكيف لو سمع أن ا لله فوقه بذاته؟ فكيف بمن يعين فوقية الذات؟ فكيف بمن يقول إنه يحاذيه ويليه؟ تبًّا له»[32].

وإننا إذ نلاحظ تطابق وجهتي النظر، نكفُّ عن الخوض فيمن المقصود بنقد ابن العربي؟ وما هي الأسباب التي جعلته يفقد أعصابه في الرد عليه فيحيد قليلا عن آداب الجدل في الإسلام؟ لأن ذلك سيحيد بنا عن صميم الموضوع.

ويقول ابن العربي في مكان آخر: «إن ا لله تعالى لا يوصف إلا بما وصف به نفسه شرعا وعقلا»[33].

4/ ويذكر ابن باديس بعضا من صفاته عزّ وجلّ: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام. وهو الواحد في ذاته، وأسمائه، وصفاته وأفعاله.

وفيما يتعلق بصفة العلم يقول: «العلم الذي تنكشف له جميع المعلومات من الواجبات والجائزات والمستحيلات، فيعلمها على ما هي

عليه من الحالات، وتستوي عنده الجليات والخفيات»[34]. وفي نفس المعنى يقول ابن العربي: «ونحن إذا تكلمنا على ذلك قلنا دعونا من العبارات المحدثة الفاسدة. الباري تعالى عالم بعلم، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، يعلم ما كان وما يكون، ولا يقدر شيء إلا وهو عالم به. نعم، وقد كتبه»[35].

وفيما يتعلق بصفتي السمع والبصر يقول ابن باديس: «ومن صفاته تعالى السمع الذي تنكشف به جميع المسموعات... والبصر الذي تنكشف به جميع المبصرات»[36]. وهو ما نجده عند ابن العربي في شرح صحيح الترمذي[37].

5/ يذكر ابن باديس من بين مقتضيات توحيده تعالى في ربوبيته اعتقاد أن العبد لا يخلق أفعال نفسه... «فهو كله مخلوق لله ذاته وصفاته وأفعاله، غير أنه له مباشرة لأفعاله باختياره، فبذلك كانت أعمالا له وكان مسؤولا عنها، ومجازى عليها، وتلك المباشرة كسبه واكتسابه، فيسمى العبد عاملا وكاسبا ومكتسبا، ولا يسمى خالقا»[38]. ولا نجد عناء كبيرا في العثور على هذه الفكرة في مصنفات ابن العربي الذي يقول: «إن العبد مكتسب غير فاعل»[39].

ويبدو ابن باديس هنا أقرب إلى الأشعري منه إلى الماتريدي وابن رشد كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمود قاسم الذي لم يطلع على عقائد ابن باديس[40].

6/ أما في مسألة الحسن والقبيح فإن لابن باديس موقفا ينفرد به عن الأشاعرة ويقترب أكثر إلى الماتريدية[41]. فهو يقول: «والقبائح المنهي عنها فيما تقدم، قبيحة لذاتها ولنهي الله تعالى عنها... إن أوامر الشرع ونواهيه هي على مقتضى العقل الصحيح والفطرة السليمة، وإنه تعالى لا يأمر بقبيح ولا ينهى عن حسن... وإن الحسن جد الحسن ما كان حسنا عند الله تعالى، والقبيح جد القبيح ما كان قبيحا عنده»[41].

ويطبق هذه القاعدة العامة على فضيلة الوفاء فيقول: «فالعباد فطروا على استحسان الوفاء ومطالبة بعضهم بعضا به، والشرع طالبهم بالوفاء وشرعه لهم ووعدهم الثواب عليه»[43].

ويقول في مكان آخر إنه من «رحمة الله تعالى بخلقه أن ركز في فطرهم إدراك أصول القبائح والمحاسن ليسهل انقيادهم للشرع عندما تدعوهم الرسل إلى فعل المحاسن وترك القبائح وتأتيهم بما هو معروف في الحسن أو القبح لهم، فتبين لهم حكم الله فيه وما لهم من الثواب أو العقاب عليه»[44].

ومن البديهي أن هذا الرأي يخالف رأي ابن العربي الذي يقول في "الأحكام" بالحرف الواحد: «إن الحسن هو كل ما مدح فاعله،

وليس الحسن صفة للشيء، وإنما الحسن خبر من الله تعالى عنه، بمدح فاعله»[45].

ولكن يبدو أن ابن باديس يخالف ابن العربي في أمور أخرى كثيرة مثل القواعد الكلامية التي يبني عليها مذهبه خصوصا في مجال الطبيعيات كالجوهر الفرد وغيره وبعض أدلته على وجود الله، وسنفصل ذلك لاحقاً.

3- كتاب "أحكام القرآن" يساعد ابن باديس في تحديد منطلقاته الإصلاحية: تبين لنا مما تقدم أن ابن باديس يعتمد كثيرا على كتاب الأحكام في استنباط الكثير من المعاني والأحكام من آيات القرآن. وهو الأمر الذي جعله يقول فيه بصدد تعليقه على تفسير ابن العربي للآية 20 من سورة النمل الذي جاء فيه (التفسير) على لسان عبد الكريم بن هوازن القشيري: «إنما قال ما لي لا أرى الهدهد لأنه اعتبر حال نفسه ذا علم أنه أوتي الملك العظيم وسخر له الخلق. فقد لزمه الشكر بإقامة الطاعة وإدامة العمل. فلما فقد نعمة الهدهد توقع أن يكون قصّر في حق الشكر فلأجله سلبها، فجعل يتفقد نفسه فقال ما لي؟ وكذلك تفعل شيوخ الصوفية إذا فقدوا آمالهم تفقدوا أعمالهم، هذا في الآداب فكيف بنا اليوم ونحن نقصر في الفرائض»[46]. وجاء في تعليق ابن باديس على هذا الكلام العميق الزاخر بالدرر النفيسة ما يلي: «مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجلّ علوم القرآن وذخائره إذ هي:

أ- معان صحيحة في نفسها.

ب- ومأخوذة من التركيب القرآني أخذا عربيا صحيحا.

ج- ولها ما يشهد لها من أدلّة الشرع.

وكل ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول»[47].

ونعوذ إلى نقطة سبق أن أشرنا إليها بإيجاز وهي مسألة "أيهما أكمل العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب، أم العبادة دونهما؟" ولقد سبق لنا أن أوردنا بإيجاز رأي كل من ابن باديس وابن العربي ورشيد رضا فيها، ولكن الأمر الذي جرّنا إلى العودة إليها هو أن نبيّن أن ابن باديس أثار هذه المسألة للردّ على غلاة الطرقية وبالذات على مقال للشيخ الحافظي المدرج في جريدة "البلاغ" الذي ينتصر هم فيزعم أن العبادة تكون لذات الله دون رجاء أو خوف[48]. وأثارها أيضا للردّ على الشيخ الحافظي الذي لم يتورع من إقحام ابن العربي والاستشهاد بقوله لمناصرة المبتدعة فأورد قوله: «أمر الله عباده بعبادته وهي أداة الطاعة بصفة القربة وذلك بإخلاص النية: بتجريد العمل من كل شيء إلا لوجهه، وذلك هو الإخلاص الذي تقدم بيانه»[49]. ثم زعم أن العمل يجب أن يتجرد

من كل شيء حتى من رجاء الثواب وخوف العقاب لأنهما ينافيان الإخلاص، والإخلاص هو ما كان لوجه ا لله لكونه إلها لا غير.

فتصدى له ابن باديس بالرد والتقييد وأبطل رأيه لأنه ينافي صريح القرآن: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾[58]. ثم قال: «إنه يسمبط ويشنبط في كلام الإمام ابن العربي. ثم ما لك يا أخي ولابن العربي؟ حسبك ابن سينا وأمثاله الذين يحاولون تطبيق العبادة الإسلامية على الفلسفة اليونانية والآراء الأفلاطونية، أما ابن العربي فهو حكيم إسلامي، وفقيه قرآني، وعالم سنيّ حقيقي، لا يبني الأنظار إلا على أصول الإسلام ودلائل الكتاب والسنة، وهاك كلامه في إرادة المأذون فيه مع العبادة من أمور الدنيا بله الرجاء والخوف واسمع كلامه الصريح من الدليل الصحيح في الرد على مثل زعمك»[50].

ثم يورد تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾[51]. حيث يقول صاحب "الأحكام": «في هذا دليل على جواز التجارة في الحج للحجاج مع أداء العبادة، وإن القصد إلى ذلك لا يكون شركا ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه، خلافا للفقراء، إن الحج دون تجارة أفضل أجرا»[52].

واستدل ابن باديس أيضا بقول ابن العربي في تفسير الآية 29 من سورة الأحزاب: ﴿وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾: «وهذا يدل على أن العبد يعمل محبة في ا لله ورسوله لذاتيهما، وفي الدار الآخرة لما فيها من منفعة الثواب».

والحقيقة أن ابن العربي لم يقف عند ما ذكره لنا ابن باديش بل تجاوزه إلى الرد على مزاعم الصوفية التي ذكرها أستاذه أبو حامد: «من يعبد ا لله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم»[53].

قال ابن العربي: «إن ا لله هو الذي أمرنا بالطاعة، ووعدنا بالثواب عليها، ونهانا عن المعصية، وأوعد بالعقاب عليها، وهذه حال التكليف، فلا يتكلف فيها تعليلا إلا ناقص الفطرة قاصر العلم، وغرض الصوفية ساقط... فما عبدَ ا للهَ نبيٌّ مرسلٌ... ولا ولي مكمل، إلا طلب النجاة»[54].

ويأخذ ابن باديس برأيه فيمن هو المقصود بالخطاب في مثل قوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد

ملوما محسورا﴾[55]. وقوله: ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك﴾. وقوله: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾[56]. وقوله: ﴿وإما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف﴾[57]. فالنبي ﷺ غير داخل في هذا النوع من الخطاب بإجماع، وعادة العرب أن تخاطب سيد القوم تريد القوم، وتعبر بالمتبوع عن أتباعه.

حيث يقول ابن العربي في تعليل عدم دخوله في الخطاب: «لما هو عليه من الخلال والجلال وشرف المنزلة، وقوة النفس على الوظائف وعظيم العزم على المقاصد. فأما سائر الناس فالخطاب عليهم والأمر والنهي -كما تقدم- إليهم متوجه»[58]. باستثناء أعيان من الصحابة وتابعيهم تميزوا بجميل الخصال وجلائل الأعمال[59].

ويبدو أن هذا التأثير الكبير لكتاب "الأحكام" قد دفعه إلى التعليق عليه بخط يده، والمخطوط محفوظ عند تلميذه الشيخ محمد الصالح رمضان حفظه الله.

وتجاوز تأثير هذا الكتاب ابن باديس إلى أحد أبرز تلامذته وهو العلامة الشيخ مبارك الميلي صاحب "رسالة الشرك ومظاهره». حرص الميلي تلميذ ابن باديس في تأليفه لهذه الرسالة على تضمينها أشهر الآراء في المذهب.

لذلك تراه يرجع إلى مالك والقرطبي والقرافي والشاطبي وابن عبد البر والطرطوشي والباجي والزرقاني وغيرهم، وكان من ضمن أئمة المذهب الذين لجأ إليهم في فك رموز الإشكالات التي أثارها في رسالته ابن العربي صاحب "الأحكام" و"العواصم" و"شرح الترمذي"، ولقد اعتمد كتاب "الأحكام" في ست مسائل هي:

1/ حكم نسبة الفعل للمخلوق[60]. وهي فكرة سبق أن أشرنا إليها عندما تكلمنا عن تأثر ابن باديس بابن العربي في هذه المسألة، غير أن الميلي لم يطّلع على ذلك عن طريق ابن باديس ولا عن طريق كتاب "أحكام القرآن" بل عن طريق "شرح الزرقاني للموطأ".

2/ تعريف السحر شرعا بأنه «كلام مؤلف يُعَظّم به غير الله تعالى وتنسب إليه فيه المقادير والكائنات»[61].

3/ ذكر بعض أقسام السحر التي تتمثل في «فعل ما يفرق به بين المرء وزوجه ويسمى التولة وكلاهما كفر، والكل حرام وكفر، قاله مالك»[62].

4/ تحديد المقصود بفرض الكفاية في طلب العلم[63].

5/ تحديد المقصود باليمين حيث يقول ابن العربي: «وحقيقة اليمين ربط العقد بالامتناع والترك أو الإقدام على فعل، بمعنى معظم حقيقة واعتقادا»[64].

6/ تحديد المقصود بالغيب حيث يقول «حقيقة الغيب ما غاب عن الحواس، مما لا يوصل إليه إلا بالخبر دون النظر»[65].

7/ ولم يرجع إلا مرة واحدة إلى "شرح الترمذي" الذي أخذ منه قوله: «تعليق القرآن ليس من طريق السنة وإنما السنة فيه الذكر دون التعليق»[66].

لا شك أن العلامة المدقق الميلي كان يعرف رسوخ قدم ابن العربي في محاربة الشرك ومظاهره لذلك لم يخف عليه أهمية كتابه "الأحكام" في هذا المجال، بل رجع إليه وقارنه بما جاء على لسان غيره من فقهاء المالكية وأئمة الأشعرية وشيوخ المذاهب الأخرى خصوصا السنية السلفية.

وكان تأثير ذلك على مؤلفاته إيجابيا من حيث المنهج ومن حيث المضمون ومن حيث الاستقامة في التفكير وسداد الرأي ومطابقته للكتاب والسنة ومعتقدات السلف الصالح، كما رجع إلى "العواصم من القواصم" و"شرح الترمذي".

4- بين منهج ابن العربي ومنهج ابن باديس في التفسير:

كلنا نعلم أن تفسير ابن باديس يختلف عن تفسير ابن العربي في الهدف المنشود من ورائه، فابن باديس يفسر القرآن من أجل استخلاص العبر والدروس والمواعظ التي يمكن أن تستخلص منه والنافعة في إنقاذ المجتمع الجزائري مما هو فيه من ترد وتخلف وانحطاط في شتى المجالات، ولذلك فإن "مجالس التذكير" كما يدل على ذلك العنوان لا تقتصر على توضيح الأحكام فحسب التي تحتوي عليها الآيات القرآنية بل تتجاوزها إلى استخلاص العبر والعظات والإشارة إلى سبل تطبيقها على الواقع من أجل تغييره نحو الأفضل.

أما "أحكام القرآن" لابن العربي الذي يعتبر من أهم مراجع ابن باديس في تفسيره فيقتصر على تفسير آيات الأحكام واستخلاص أوامر الشارع الحكيم ونواهيه التي تتضمنها هذه الآيات.

فلو أخذنا مثلا قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾. [سورة الإسراء/ الآية 79] وهي من آيات الأحكام، فإننا نجد أن ابن باديس يلتقي مع ابن العربي في التفسير اللغوي، فالتهجد على وزن تفعل الذي يعني في الأصل اكتساب الفعل

وإثباته كالتعلم والتكبر والتطبع والتعود وقد يأتي لنفيه: كالتهجد: نفي الهجود (النوم)؛ والتخوف نفي الخوف، والتحنث (التعبد) نفي الحنث، والتنجس أنفى النجاسة عن نفسه، والتحرج نفي الحرج، والتأثم نفي الإثم، والتجزع نفي الجزع، والتلوع والتحوب.

والنافلة هي الزيادة: كصلاة التطوع غير الواجبة.

وبالرغم من هذا الاتفاق التام في التفسير اللغوي بين الإمامين فإن ابن باديس يتوسع فيه أكثر وفي التراكيب وفي المعنى، لأن التفسير المطلق يختلف عن التفسير المقيد بتوضيح الأحكام ولذلك فهو بالضرورة أوسع منه.

أما فيما يتعلق بالمسائل التي تثيرها هذه الآية فهي:

1/ كيفية التهجد: فاللفظ عند كليهما يفيد ترك النوم للعبادة، فيشمل تركه كله أو بعضه.

-النوم ثم الصلاة ثم النوم ثم الصلاة.

-الصلاة بعد النوم.

-بعد صلاة العشاء.

واستنادا إلى السنة النبوية الفعلية يبين ابن باديس أن التهجد المطلوب هو القيام بعد النوم، وهو الرأي الذي يميل إليه ابن العربي في تفسير سورة المزمل استنادا إلى حديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها الذي من بين ما جاء فيه سؤال سعد بن هشام بن عامر لعائشة: «انبئيني عن قيام رسول الله ﷺ فقالت ألست تقرأ: يا أيها المزمل! قلت بلى، قالت: فإن الله افترض قيام الليل في أول السورة، فقام النبي ﷺ وأصحابه حولا، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضته».

ويورده ابن باديس في تفسيره. واستنادا إلى قوله ﷺ: «إن داود كان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه». ويذكر عن الرسول ﷺ أنه «كان ينام أول الليل، ويحيي آخره».

وليس قيام الليل خاصا بالرسول ﷺ وإن كان رسول الله ﷺ يقوم الليل حتى تتفطر قدماه، فإذا أشفق عليه الناس وقد غفر له ما تقدم من ذنبه قال: «أفلا أكون عبدا شكورا» ومن باب الترغيب في قيام الليل قوله ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما في حديث طويل: «نعم الرجل عبد الله! لو كان يصلي من الليل، فكان بعدُ لا ينام من الليل إلا قليلا».

وقد ورد في "مجالس التذكير": «فهذا يدل على أنهم فهموا أن الأمر من قوله ﴿قم﴾ هم معه، مع أنه موجه إليه بخطاب الإفراد. وأنه كان فرضا عليه وعلى الناس، فصار تطوعا عليه

وعلى الناس»، وابن باديس هنا يشير إلى الآيات الواردة في سورة المزمل والمتعلقة بقيام الليل.

2/ في وجه كون قيام الليل سببا للمقام المحمود للرسول ﷺ وهو الأمر الذي يتوسع فيه ابن باديس أكثر من سلفه ابن العربي وهو مقامه ﷺ للشفاعة العظمى فيحمده الخلق كلهم لما يرون من فضله عند ربه ولما وصل إليهم من الخير المطلوب بسببه.

وفيما يتعلق بالجزاء الذي يلحق بمن يتهجد ويقوم الليل لا يختلف الرجلان في كون الشفاعة العظمى من اختصاصه ﷺ وهي جزاء تهجده وخلوته بربه، وهي مقام يحمده عليه الخلق، وهما يتفقان أيضا أن جزاء قيام الليل بالنسبة للمؤمنين الآخرين يتفاضل فيه الخلق بحسب درجاتهم وأجلّهم فيه درجة محمد ﷺ، ولغيره جزاؤهم من مقامات القرب والزلفى على ما يناسب منازلهم[67].

5- تأثر ابن باديس بابن العربي في مواطن أخرى منها:

أ- تأثر ابن باديس أيضا بكتاب "القبس على موطإ مالك بن أنس" وكان ينوي طبعه واستعان به في فهم ألفاظ فواتح السور[68].

ب-رجع إلى ابن العربي في فتاويه المتعلقة بالقراءة على الأموات وفي حكم النذر بالمعصية[69].

جـ- أورد ما قصّه ابن العربي في أحكامه عن العالم أبي الفضل المراغي في ذكر فضل العامة المتعلمة ومدى تعلق العلماء بها[70].

د- أثبت نصا من "ترتيب الرحلة" لابن العربي نقلا عن "نفح الطيب" ليذكر لنا فيه ما جرى لابن العربي ووالده أثناء رحلتهما إلى المشرق، وكيف أن الأدب والمعرفة وإن كانا قليلين ينقذان صاحبها من العقبات والعوائق التي تصادفه[71].

6- تأثر ابن باديس بنظرية ابن العربي في التعليم:

إذا كان ابن العربي قد تأثر بأبي حامد الغزالي في آرائه التربوية. فقد وجد هو أيضا من يقتدي به في عصرنا هذا: ألا وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس.

لقد هاجم ابن العربي طريقة المغاربة في التربية والتعليم واعتبرها طريقة عقيمة، ويرجع الفضل في التجديد الثقافي في نظره إلى البعثات التي كانت تقود بعض الطلبة إلى المشرق لينهلوا من مناهله المعرفية، غير أن هذه البعثات لا تخلو من سلبيات[72].

ويتفق ابن باديس مع كبار أئمة أهل السنة ومن بينهم ابن العربي في ضرورة بناء الفروع على أصولها والاعتماد في بيان الدين على الآيات القرآنية، وما صحّ من أقوال النبي وأفعاله، وما كان من عمل الصحابة، إذ من

المحال ضبط الفروع دون معرفة أصولها والقوانين العامة التي تنضوي تحتها[73].

وبيّن ابن باديس كيف عاب ابن العربي على معاصريه:

- نظرهم في الحوادث بغير علم لأن ما عندهم من الفروع المقطوعة عن الأصول لا يسمى علما.

- لما لم تكن عندهم الأصول تاهوا في الفروع المنتشرة ومحال أن يضبط الفروع من لم يعرف أصولها.

- الانقطاع عن أقوال مالك نفسه، وأمثاله إلى أمثالهم من الفروعيين التائهين الناظرين بغير علم، فانتقلوا على حدّ تعبير ابن العربي «من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها»[74].

7- تأثر ابن باديس بشخصية ابن العربي:

يتصف ابن العربي في نظره بعدة خصال حميدة تميزه عن غيره منها:

1/ أنه الإمام الحافظ خزانة العلم وقطب المغرب.

2/ كان أبو بكر متفردا وللطلب متجردا، حتى أصبح في العلم وحيدا ولم تحد عنه الرئاسة محيدا.

3/ كان من التفنن في العلوم والاستبحار فيها والجمع لها متقدما في المعارف كلها متكلما في أنواعها ناقدا في جميعها حريصا على أدائها ونشرها، ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها ويجمع إلى ذلك آداب الأخلاق مع حسن المعاشرة. وكثرة الاحتمال وكرم النفس وحسن العهد وثبات الرد[75].

4/ اشتهر بالعدل والصرامة في قضائه ونفوذ الأحكام.

5/ كان من المصنفين المكثرين.

6/ كان إماما في الأصلين وفي الفقه وفي الحديث وسائر العلوم الإسلامية[76].

كل هذه الخصال جعلت ابن باديس يدافع عنه ضد خصومه القدامى ويبرر حنقهم عليه، بالغيرة والحسد وبنقمتهم من صرامته في الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[77].

ودافع عنه ضدّ من حاول تحريف كلامه عن مواضعه من أهل عصرنا كما أشرنا آنفا.

وإن ابن باديس الذي يدرك أن غير المعصوم لا بد واقع في الخطإ يؤكد أن التفاضل بين العلماء يكون بقلة الخطإ لا بالسلامة منه[78].

8- تأثر ابن باديس بفكر ابن العربي السياسي:

تأثر ابن باديس بفكر ابن العربي السياسي خصوصا ما تعلق منه بالخلافة الراشدة وبالدفاع عنها وعن الصحابة رضوان الله عنهم جميعا، واقتداء به كتب سيرة أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، وعلى الشبهات التي ألحقها بعض

المبتدعة بشخص أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي ا لله عنه.

إلا أن ابن باديس تأثر بصفة خاصة بمفهوم ابن العربي لأولي الأمر ولعل ذلك من باب وقع الحافر على الحافر، وهو أمر لا يهمنا بقدر ما يهمنا تطابق وجهتي النظر بالرغم من تباعد الأزمنة والأمكنة.

قال ابن العربي: «والصحيح أنهم الأمراء والعلماء جميعا، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم، والحكم إليهم، وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم وامتثال فتواهم واجب»[79].

وهو نفس القول تقريبا الذي ورد على لسان ابن باديس: « لله الأمر والخلق. والأمر أمران: الأمر التكويني، والأمر التشريعي، والثاني هو المراد هنا، وما أمر ا لله بطاعة أولي الأمر إلا لأنهم يأمرون بأمر ا لله. فكانت طاعتهم طاعة لله، وأمر ا لله نحتاج إلى تعيينه وإلى تنفيذه، بالعلم يعين، وبالسلطان ينفذ، فالعلماء يصدق عليهم أولو الأمر لأنهم الذين يعيّنون أمر ا لله بطرائق العلم المقررة، والأمراء يصدق عليهم أولو الأمر لأنهم ينفذونه بحمل الناس عليه، بما جعل ا لله هم من سلطان»[80].

9- تأثر ابن باديس بابن العربي من الفلاسفة والمتصوفة وعلماء الكلام: أشرنا من قبل أن الغرض من طبع ابن باديس لكتاب "العواصم من القواصم" هو تزويد القارئ الجزائري بمعين طاهر من العقائد الصافية النقية وبسلاح بتار لمحاربة المنحرفين عن الطريق المستقيم.

ومن هؤلاء المنحرفين غلاة الفرق، والمنحرفون من أتباع الطرق الصوفية ومن أنصار النظريات الفلسفية.

ورأينا كيف كان دفاعه عن ابن العربي قويا وتبرئته من التهم التي لا توجه عادة إلا للفلاسفة أمثال ابن سينا في مسألة مشروعية قصد الجزاء الأخروي إلى جانب مرضاة ا لله[81].

وهو أخيرا يوافق ابن العربي في موقفه من أستاذه أبي حامد الغزالي ومما جاء في "إحيائه" من «خطإ ضار»[82]. وهو قليل على حد تعبير ابن باديس[83].

فالإسلام في نظر ابن باديس ليس محصورا في تصحيح العقائد والنهي عن المحرمات والحث على الطاعات والتزهيد في الدنيا. بل هو دين «روحاني جسماني أخروي دنيوي من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق ليكون خليفة ا لله في تقرير المحبة والعدل»[84].

ولذلك فهو يدعو إلى جانب ما تقدم إلى المدنية والمحافظة على الملك ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة[85].

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن ابن العربي عندما رفض رأي الغزالي إنما كان ينطلق من منطلقات قد تكون شديدة المناوأة للتصوف في حين أن ابن باديس كان يحدوه الأمل في تأسيس تصوف سني سلفي، وتنسك مشروع، موزونا ذلك ومضبوطا بالكتاب والسنة وما كان عليه أهل القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعين رضي الله عنهم[86].

والفرق الثاني بين ابن باديس وابن العربي هو أن ابن باديس لم يقبل بالمقدمات العقلية التي انطلق منها علماء الكلام الأشاعرة أمثاله والتي يتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن الجوهر لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه الأدلة الكلامية، ولم يجعلها تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها[87].

خاتمة: أحيانا يتساءل الناس عن سرّ نجاح المصلحين وابن باديس واحد من أبرزهم -وإن حكم عليه الاستعمار الفرنسي الاستيطاني البشع أن يقبع في حدود وطنه الضيق، ناهيك عن قلة الأعوان الذين يساعدونه على أداء مهامه ونقص كفاءتهم وعن أمية الأنصار والأتباع- لقد نجح لاتّباعه الطريق السليم الذي يعرفه لنا في آثاره:

1/ لا يصح أن نبني أقوالنا وأعمالنا واعتقاداتنا إلا على إدراك واحد وهو العلم.

2/ نهانا الإسلام أن نعتقد إلا عن علم أو نفعل إلا عن علم، أو نقول إلا عن علم.

3/ إذا بنينا حياتنا على العلم الصحيح لا تكون عقائدنا إلا حقا ولا تكون أقوالنا إلا صدقا ولا تكون أفعالنا إلا سدادا.

4/ العلم الصحيح والخُلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان.

5/ إصلاح العلم يكون بالرجوع إلى أصوله ومنابعه وبناء فروعه على أصولها.

6/ إصلاح الأخلاق والمجتمع يكون بالعلم الصحيح والإرادة الخيرة والرأي السديد والعزيمة القوية[88].

وبالرجوع إلى العلماء الأفذاذ أمثال ابن العربي -دون تنزيههم عن كل نقص- والاقتداء بما جادت به قرائحهم من علم صحيح ورأي سديد وما خلّفوه لنا من مآثر حميدة. وبذلك فقط نصلح المجتمع وننفث فيه الحياة الكريمة من جديد.

والحقيقة أن ابن العربي لم يكن بالنسبة لابن باديس وأتباعه مجرد مرشد بما قدمه لهم من علوم نفيسة بل زودهم بمنهج قويم في استنباط الفروع من الأصول وفي إصلاح العقائد الضالة وتقويم السلوكات المنحرفة.

وكان حقا موردا معينا لطلاب العقائد الإسلامية الحقة بأدلتها القطعية.

وكان أنموذجا وافيا في التحقيق في البحث والتعمق في النظر.

وكان معينا لا ينضب من العلوم والفنون وسار فيها كلها على خطة البحث والتحقيق والنظر والاستدلال:

-بعلم صحيح.

-وفكر ثاقب.

-وعارضة واسعة.

-وأسلوب حلو جذاب في التعبير[89].

لذلك استحق أن يلقب بخزانة المغرب وختام علماء الأندلس وفخر المغرب.

الهوامش

(01) ابن باديس حياته وآثاره. إعداد وتصنيف الأستاذ عمار طالبي، دار اليقظة العربية. ط1، 1968م، ج4، ص79.

(02) نفس المرجع، ص254.

(03) نفس المرجع، ص252.

(04) نفس المرجع، ص252.

(05) نفس المرجع، ص132 إلى 139.

(06) مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، دار البعث، قسنطينة، ط3. 1982، ص13.

(07) نفس المرجع، ص12.

(08) نفس المرجع، ص36.

(09) نفس المرجع، ص42.

(10) نفس المرجع، ص280، نقلا عن العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي تحقيق د. عمار طالبي، ش.و.ن.ت الجزائر. ص17.

(11) ابن باديس، مرجع سابق، ج1 ص 14.

(12) عبد الحميد بن باديس. العقائد الإسلامية. رواية وتعليق محمد الصالح رمضان. الشركة الجزائرية الجزائر. ط3. 1981. ص21 (تقديم الشيخ البشير الإبراهيمي).

(13) ابن باديس حياته وآثاره، ج4، ص129.

(14) نفس المرجع ج3، ص52 إلى 54.

(15) سورة الكهف الآية 28.

(16) ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص54.

(17) ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد البجاوي.دار الفكر.بيروت. ج3.ص1532.
(18) سورة الإسراء، الآية 23.
(19) ابن العربي، مرجع سابق، ج4، ص1635.
(20) ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص159.
(21) سورة يوسف، الآية 3.
(22) ابن العربي، مرجع سابق ج3، ص1542.
(23) نفس المرجع، ج4، ص1635.
(24) نفس المرجع، ص1634.
(25) ابن باديس حياته وآثاره، ج4، ص130.
(26) ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص38 و39.
(27) سورة فصلت الآية 53.
(28) قانون التأويل لأبي بكر ابن العربي. مخطوط دار الكتب المصرية، رقم 184 تفسير، ورقة 63.
(29) ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص70.
(30) ابن العربي-الأحكام، ج3، 1081.
(31) ابن باديس، مرجع سابق، ص73 و74.
(32) العواصم من القواصم للشيخ عبد الحميد بن باديس، قسنطينة الجزائر، 1926، ج1، 1927 ج2-ص229.
(33) نفس المرجع، ص229.
(34) ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص77 و78.
(35) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 109 و110.
(36) ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص78.
(37) ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، القاهرة 1931، ج12، ص80 و128 إلى 129.
(38) ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص86 و87.
(39) العواصم من القواصم، ص89.
(40) د.محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف بمصر، 1968، ص103 و107.
(41) ن.م. ص108 إلى 111.
(42) ابن باديس، آثاره، ج1، ص278 و279.
(43) ن.م. ص262.
(44) ن.م ص255.
(45) ابن العربي، الأحكام ج1 ص111.
(46) ن.م.ج3. ص1454.
(47) ابن باديس حياته وآثاره، ج2، ص35.
(48) ن.م.ج1. ص447.
(49) ن.م. ص459.
(50) ن.م. ص460.
(51) سورة البقرة، الآية 198.
(52) ابن العربي، الأحكام، ج1، ص136.
(53) الغزالي، ميزان العمل، ص 185.
(54) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص1098-1099.
(55) سورة الإسراء الآية 29.
(56) سورة الزمر الآية 65.

(57) سورة الإسراء الآية 23.

(58) ابن العربي. الأحكام، ج3، ص1204 و1205.

(59) ن.م. ص 1205.

(60) الميلي رسالة الشرك ومظاهره.ص 123.

(61) ن.م.ص145، انظر أيضا الأحكام لابن العربي ج1، ص31.

(62) ن.م.ص156، انظر أيضا الأحكام لابن العربي ج1، ص31.

(63) ن.م.ص289، الأحكام ج1، ص 122.

(64) ن.م.ص254 الأحكام ج1، ص265.

(65) ن.م، ص127، الأحكام ج1، ص8.

(66) ابن العربي شرح الترمذي، ج7، ص112.

(67) ابن العربي الأحكام ج3، ص1222 إلى 1225 وج4 ص1871 إلى 1884 وابن باديس مجالس التذكير ص177 إلى 181.

(68) ابن باديس حياته وآثاره، ج2، ص56 و57.

(69) ن.م.ج3، ص81 و85.

(70) ن.م، ج4، ص252 و253.

(71) ن.م، ج4، ص254 إلى 256.

(72) ابن العربي، لأحكام ج4، ص1883.

(73) ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص 220 إلى 222.

(74) ن.م، ص222.

(75) ن.م، ج4، ص136.

(76)ن.م، ص136 إلى 139.

(77) ن.م، ص134 إلى 136.

(78) ن.م، ج1، ص460 وج4، ص130.

(79) ابن العربي الأحكام، ج1، ص452.

(80) ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص420.

(81) ن.م، ج1، ص460.

(82) ن.م، ج4، ص197.

(83) ن.م، ص197.

(84) ن.م، ص197.

(85) ن.م، ص197.

(86) ن.م، ص198.

(87) مقدمة ابن خلدون، ص834 و835.

(88)ابن باديس حياته وآثاره، ج1، ص269 و270 وما بعدها.

(89) ن.م. ج4، ص129.

البعد المقاصدي في منهج التغيير عند الإمام عبد الحميد بن باديس

أ. مسعود فلوسي

أستاذ بالمعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية، بباتنة -الجزائر

تنطوي معرفة مقاصد الشريعة على أهمية بالغة، فهي ضرورية لكل من له صلة بهذه الشريعة الخالدة وأحكامها، خاصة إذا كان مهتما بانتشار هذه الشريعة، ومتمنيا سيادتها على جميع المرافق والمناشط في الحياة الإنسانية، وعاملا في حقل الدعوة إليها بغية اصطباغ حياة الناس بها وعيشهم في ظلالها حتى ينالوا ما تعدهم به من خير وسعادة في الدنيا والآخرة.

إن الدعوة إلى الله عزّ وجل، أمانة ثقيلة في يد من تحمل عناءها، وهذه الأمانة تقتضي، إلى جانب الإخلاص والصدق الواجب توفرهما في شخص الداعية، حسن الفهم لأحكام هذه الدعوة، وحسن اختيار الأساليب والطرق الكفيلة بإيصالها سليمة إلى غاياتها، دون الوقوع في أخطاء قد تعود على الداعي وعلى الدعوة بنقيض ما أريد منها.

وحتى يتسنى للداعية حماية الدعوة مما يضرّ بها والتمكين لها في واقع حياة الناس، فينبغي له أن يتزود بأهم وسيلة إلى ذلك، إلى جانب الصدق والإخلاص، ألا وهي مراعاة مقاصد الشارع وهي جلب المصالح ودرء المفاسد.

فالداعية ينبغي عليه أن يضع نصب عينه دائما (مصلحة الدعوة)، وإحساسه الصادق بهذه المصلحة هو الذي سيجعله يهتدي إلى:

- ضرورة معرفة ما يدعو إليه والوقوف على أسراره، ليحببه إلى الناس ويقنعهم به.

- وإلى ضرورة معرفة من يدعوهم ويسعى لتغيير نفوسهم وأوضاعهم.

والناظر إلى سيرة رسول الله ﷺ، سيجدها متطابقة مع مبدأ مراعاة مصلحة الدعوة انطباقا تاما، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يحس إحساسا صادقا وعميقا بمصلحة الدعوة إلى الله التي تدرج معها بعناية فائقة، معطيا كل مرحلة ما

كانت تتطلبه من المواقف، فلم يستعجلها، كما لم يتأخر عن نصرتها بعد تمكنها.

فعلى سبيل المثال:

الذي لا شك فيه أن الهدف الأساسي للدعوة الإسلامية هو تحقيق عبودية الناس لله رب العالمين، ولذلك تركز اهتمام الدعوة في الفترة المكية بصفة خاصة على تصحيح العقيدة وإنهاء كل ألوان الشرك با لله في الاعتقاد والعمل، لكن الشيء الذي نلاحظه من الناحية العملية هو عدم إقدام الرسول ﷺ ولا أصحابه على تحطيم ذلك العدد الكبير من الأصنام الذي كان يلوث بيت ا لله ويحيط بها من كل جانب، ولو أراد عليه الصلاة والسلام لأمر أصحابه بتحطيمها، ولو فعل لنفذوا بدون تردد، ولكنه لم يفعل.

«ذلك أن المسألة يومئذ ليست مسألة تحطيم الأصنام، وإنما هي مسألة تحطيم وتكسير أقفال القلوب حتى تفقه الحق، ثم يأتي اليوم الذي تخرّ فيه تلك الأصنام تحت ضربات المؤمنين»[1].

فقد اقتضت (مصلحة الدعوة) الصبر على رؤية هذه المناظر وعدم الإقدام على تكسير تلك الأصنام حتى لا يجن جنون عبّادها فيزدادوا بعدا عن الإسلام، ورسول ا لله ﷺ لا يريد ذلك، فهو الحريص على إنقاذ الناس من الضلال الرهيب الذي يعيشونه، خاصة بعد أن لاحظ أن مجرد تنبيه الجاهلين إلى تفاهة هذه الأصنام قد هيّجهم، فنالوا من ضعفاء الصحابة نيلا عظيما، فكيف لو أقبل أحد في تلك الفترة المبكرة للدعوة على تكسيرها، لا شك أنه سيحدث له ما حدث لإبراهيم عليه السلام عندما ألقوه في النار، أو قريبا من ذلك[2].

فانضباط منهج الدعوة إلى ا لله بتحقيق مقصد الحفاظ على مصلحة الدعوة، شرط ضروري لسلامة الدعوة وتحقيقها لنتائجها، ذلك أنه في كثير من الأحيان ينحرف الدعاة عن مراعاة مصلحة الدعوة، إلى محاولة تحقيق مقاصد عاجلة وقريبة، هي في حقيقتها مصالح شخصية، وهذا أمر خطير جدا لا يؤدي إلى تعطيل الدعوة فحسب، بل يؤدي في أكثر الأحيان إلى تعويض منجزات الدعوة التي تم تحقيقها من قبل.

«والأضرار التي لحقت الدعوة الإسلامية، من جراء أخطاء العاملين أو بعضهم على الأقل، من الضخامة بحيث يستحيل حصرها وإدراك مداها»[3].

لقد كانت الحركات التغييرية الإسلامية وما تزال وستظل في حاجة ماسّة إلى الإدراك البصير لمقاصد الشارع، وهذا الإدراك هو الذي كفل لكثير منها -على مرّ التاريخ الإسلامي- أن تنجح في الوصول إلى أهدافها وتحقيق نتائج كان لها ما بعدها في التمكين لدين ا لله عز وجل

واستمرارية خلوده على مر الزمان والمكان، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فقد كان الجهل بهذه المقاصد وتجاهل اعتبارها هو أيضا السبب الخفي وراء السقوط الشنيع الذي لحق بالكثير من الحركات التغييرية التي ظهرت على مسرح التاريخ الإسلامي.

وبين أيدينا تجربة التغيير التي قادها الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد النهضة الإسلامية المباركة في الجزائر في القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، وهي تجربة شاهدة على صدق هذا الذي نقوله في ضرورة إحاطة الداعية أو قائد حركة التغيير الإسلامي بفقه المقاصد الشرعية، وأثر ذلك على مسار حركته التغييرية ونتائجها النهائية التي تنجرّ عنها.

ابن باديس العالم العامل: لم يكن ابن باديس مجرد مصلح اجتماعي ظهر في مسرح التاريخ الجزائري، خلال النصف الأول من القرن العشرين، ثم اختفى بعد ذلك كما ظهر، دون أن يترك وراءه أثرا، أو يخلد لنفسه وحركته في التاريخ ذكرا.

إن الأمر على العكس من ذلك تماما، فابن باديس رحمه الله يشكل منارة شامخة في التاريخ الجزائري، تستلهم الأجيال المتلاحقة فكره وتتقفى آثاره وتنادي بما نادى به. وتعتبره رمزا لا يدانيه رمز آخر في تاريخ الجزائر الحديث، وذلك بما ألهمه للأجيال من روح التحرر وبثه من خصال العلم والتقوى والورع.

إن السر في ذلك إنما يكمن في أن ابن باديس قد عرف من أين يأتي هذا الشعب، وأدرك بدقة ماذا يريد هذا الشعب، فعمل -باستلهام تاريخ هذا الشعب ومقوماته- على إحياء ما مات من عناصر الحياة في كيانه، وانطمس من معالم الحيوية والقوة في مشاعر ونفوس أبنائه.

لقد آمن ابن باديس «بالعمل قبل القول، وآمن بإسلامه وعروبته الإسلامية، وانطلق منهما على نحو إيجابي ثوري ينتشل شعبا كان قصارى أمل بعض مثقفيه أن يجدوا أنفسهم في مستوى بشري متقارب مع الاستعمار السيد، ولم يكن أحدهم يحلم -مجرد الحلم- بإمكان وجود جزائر إسلامية عربية ذات كيان دولي خاص وذات رسالة في محيط العالم الإسلامي والعالم العربي على حد سواء»[(4)].

لم يكن ابن باديس مجرد ثائر يعبئ النفوس ويدفع بها لمجابهة الصعاب والعقبات، وإنما كان عالما يدرك بدقة طريق التحرر والانعتاق، وأنه طريق طويل شاق لا يفضي إلى نهايته في لحظة من الزمن أو بقفزة من القفزات.

ولقد كان علم ابن باديس عميقا بأتم معاني العمق، فالرجل كان متمكنا من علوم شتى ومطّلعا على فنون علمية مختلفة، موسوعي الثقافة، جوال الفكر، أخذ من كل علم من العلوم الشرعية بقسط وافر، مكنه من أن يبلغ درجة العالم المجتهد في عدة علوم، ومنها علم الفقه وعلم التفسير وعلم الحديث، كما كانت له نظراته النافذة في السيرة والتاريخ الإسلامي والفقه والأصول وعلم النفس والاجتماع.

وقد جمع ابن باديس إلى ما تمتع به من علم، العمل بهذا العلم، فهو لم يكن كطلاب العلم وأساتذته من أبناء زماننا الذين يطلبون العلم ليصبوه يوم الامتحان على الأوراق أو يصلون به إلى منصب يكسبون من خلاله قوتهم وقوت أولادهم ثم لا يلوون بعد ذلك على شيء، وإنما كان يعمل بعمله ويوظف ما امتلكه من معلومات وأفكار في عمله التغييري الذي مارسه في واقع المجتمع الجزائري.

لقد كان ابن باديس على اطلاع واسع بعلوم الشريعة الإسلامية خاصة، واطلاعه هذا هو الذي مكنه من أن يؤدي عمله الإصلاحي هذا أداء منضبطا بالمقاصد الشرعية، هادفا إلى تحقيقها والعمل على الحفاظ عليها في واقع حياة المجتمع الجزائري الذي كان قد وصل -خلال العصر الذي ظهر فيه ابن باديس- إلى وضع مزر منحط، بحيث كاد أن يفقد -في ظل هذا الوضع- كل مقوماته وعناصر حياته، بفعل ما كرسه عليه الاستعمار الفرنسي من تجهيل وتضليل.

التصور المقاصدي عند ابن باديس: ولم يكن رجل مثل ابن باديس رحمه الله -وهو العالم المسلم العامل- ليغيب عنه إدراك أمهات المقاصد الشرعية، بل حتى مقاصد تفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعية، إن مجرد الشك في ذلك يعتبر نوعا من الحطّ بقدر الرجل وعمق فكره وأصالة رأيه وعلمه.

صحيح أن ابن باديس رحمه الله لم يكتب مؤلفات أو مقالات يتحدث فيها عن مقاصد الشريعة الإسلامية أو يبين أهمية العلم بهذه المقاصد، ولكنه، في مختلف مقالاته التي كتبها في مجلاّت وجرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفي خطبه ودروسه التي كان يلقيها على خاصة تلاميذه وعلى عامة الناس، كان يؤكد على هذه المقاصد، ويعمل على بيان أهميتها والتوجيه إلى ضرورة الحفاظ عليها والعمل على صيانتها من الهدم والضياع.

لقد أدرك ابن باديس -كما أدرك ذلك من قبله من العلماء- أن الشريعة الإسلامية مبنية -في ما شرعته من أحكام- على جلب كل ما

فيه من منفعة للإنسان ودفع كل ما هو مفسدة له أو من شأنه أن يفضي به إلى المفسدة، وفي ذلك يقول رحمه الله:

«صلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع، والعناية الشرعية متوجهة كلها إلى إصلاح النفوس إما مباشرة أو بواسطة، فما من شيء مما شرعه الله تعالى لعباده من الحق والخير العدل والإحسان إلا وهو راجع عليها بالصلاح، وما من شيء نهى الله عنه من الباطل والشر والظلم والسوء إلا وهو راجع عليها بالفساد، فتكميل النفس هو أعظم المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل وشرع الشرائع»[5].

هذا المقصد العام يتفرع بعد ذلك إلى كليات مقاصدية ومقاصد جزئية تختفي وراء كل حكم شرعي.

فإذا كانت مقاصد الشريعة، منها كليات وأمهات عامة تتعلق بكل الأحكام الشرعية في عمومها، ومنها مقاصد جزئية تفصيلية تتعلق بجزئيات وآحاد الأحكام الشرعية، فإن فقه هذه المقاصد بنوعيها لم يكن غائبا عن فكر ابن باديس رحمه الله، بل لقد كان له حضوره في تفكيره، وكان له تأثيره في منهجه في التغيير والإصلاح الاجتماعي.

أولا: فقه المقاصد الكلية: نعني بفقه المقاصد الكلية، إدراك أمهات مقاصد الشريعة، وقد حددها العلماء -منذ القديم- بأنها: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال. ويحاول بعض العلماء اليوم نقد حصر الكليات في هذه الخمسة، ويصرون على إضافة مقاصد أخرى إليها، وربما يمكن اعتبار ابن باديس واحدا من هؤلاء، وخاصة في حديثه عن مقصد الحفاظ على الحرية، الذي يعتبره كلية عظيمة من كليات الحياة الإنسانية السوية السليمة.

أ- حفظ الدين: يمثل حفظ الدين في الحياة الإنسانية -عند ابن باديس- أهمية بالغة وهو حين يتحدث عن الدين إنما يعني به الإسلام لا غيره، فهو وحده الدين الصحيح الذي يجب التدين بأحكامه والعمل بتعاليمه، كما قال تعالى:

﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾.

«الإسلام بمفهومه الصحيح، عقيدة وعبادة، ومنهجا كاملا شاملا للحياة، يغني عن كل المناهج، ولا يغني عنه أي منهج»[6].

ويعتبر ابن باديس أن الإسلام هو منهج الحياة السعيدة، الذي من دون السلوك عليه والعمل بأحكامه لن تجد الإنسانية سعادتها أبدا، فهي

-بسلوكها على غيره- في همّ وفي عناء وفي شقاء.

فـ«الإسلام عقد اجتماعي عام، فيه جميع ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة، لسعادته ورقيه، وقد دلت تجارب الحياة كثيرا من علماء الأمم المتمدنة، على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام، على مبادئ الإسلام، فالمسلم الفقيه في الإسلام، غني به عن كل مذهب من مذاهب الحياة»[7].

وحتى يرفع اللبس الذي قد يعتري بعض العقول حين تتصور أنها على الإسلام وأنها لذلك ليست في حاجة إلى أن يدعوها إليه، يصر -رحمه الله- أن الإسلام الذي يعنيه ليس هو هذا الذي يتلبس به معظم الجزائريين دون أن يكون له في واقع حياتهم أي أثر، فهذا إسلام وراثي ليس لهم منه إلا العنوان، أما الإسلام الحقيقي المطلوب، فهو الإسلام الذاتي «إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام في عقائده، وأخلاقه وآدابه، وأحكامه، وأعماله، ويتفقه -حسب طاقته- في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر، فيفرق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فحياته حياة فكر، وإيمان وعمل. ومحبته للإسلام محبة عقلية قلبية، بحكم العقل والبرهان، كما هي بمقتضى الشعور والوجدان».

ويبين الإمام -رحمه الله- أهمية هذا الدين في حياة الإنسانية من خلال عرض مبادئه والتي تسعى إلى إقامة مجتمع إنساني تسوده الأخوة الإنسانية العامة وتملأ أرجاءه المحبة والتعاون والوئام:

«لما نظرنا في الإسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها، فيقول: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ ويقرر التساوي والأخوة بين جميع تلك الأجناس، ويبين أنهم كانوا أجناسا للتمييز لا للتفضيل وأن التفاضل بالأعمال الصالحة فقط، فيقول: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ ويدعو تلك الأجناس كلها إلى التعاطف والتراحم بما يجمعها من وحدة الأصل ووشائج القرابة القريبة والبعيدة، فيقول: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾. ويقرر التضامن

الإنساني العام بأن الإحسان إلى واحد إحسان إلى الجميع وأن الإساءة إلى واحد إساءة إلى الجميع، فيقول: ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾. ويعترف بالأديان الأخرى ويحترمها ويسلم أمر التصرف فيها لأهلها، فيقول: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ ويقرر شرائع الأمم ويهون عليها شأن الاختلاف ويدعوها كلها إلى التسابق في الخيرات، فيقول: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾. ويأمر بالعدل العام مع العدو والصديق، فيقول: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا﴾. ويحرم الاعتداء تحريما عاما على البغيض والحبيب، فيقول: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا﴾، ويأمر بالإحسان العام فيقول: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾، ويأمر بحسن التخاطب العام فيقول: ﴿وقولوا للناس حسنا﴾.

فلما عرفنا هذا وأكثر من هذا في الإسلام -وهو الدين الذي فطرنا الله عليه بفضله- علمنا أنه دين الإنسانية الذي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به. وأن خدمتها لا تكون إلا على أصوله، وأن إيصال النفع إليها لا يكون إلا من طريقه، فعاهدنا الله على أن نقف حياتنا على خدمته ونشر هدايته، وخدمة كل ما هو بسبيله ومن ناحيته»[8].

فحفظ الدين عند ابن باديس يأتي في المرتبة الأولى، إذ هو رأس الغايات التي يجب على المصلحين والدعاة أن يهدفوا إلى تحقيقها، إذ بتحققها تتحقق سائر الغايات الأخرى وبغيابها لا يجدي توفير المقاصد الأخرى، بل إنها لن تتوفر أبدا.

ب- حفظ النفس: ونعني بالنفس، الكيان الإنساني في جملته، سواء تعلق الأمر بالكيان كله عامة أو تعلق بكل جزء من أجزائه خاصة.

فحفظ النفس مقصد أسمى له هو الآخر أهميته البالغة ومكانته الخاصة ضمن المصالح التي تعمل الشريعة الإلهية على المحافظة عليها، فهو يأتي في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين.

وفي ذلك يقول ابن باديس رحمه الله:

«هذه النفوس البشرية جاءت الشرائع السماوية كلها بإيجاب حفظها، فكان حفظها أصلا قطعيا، وكلية عامة في الدين»[9].

ومن الشرائع التي قررتها الشريعة الإسلامية لحماية النفس الإنسانية من التعدي عليها بالإهدار أو الانتقاص، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق. ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا﴾.[سورة الإسراء/33].

يقول ابن باديس في تفسير هذه الآية: «القتل وسفك الدم عمل قديم في البشر، فله –على الجملة– ضراوة عليه وإلف به، وأعظم ما يكف الشخص عن نفس أخيه خوفه على نفسه. فلذلك شرع الله القصاص بين النفوس»[10].

ومن حفظ النفوس –عند ابن باديس– المحافظة على الصحة، يقول في وصيته للمسلم الجزائري: «حافظ على صحتك، فهي أساس سعادتك وشرط قيامك بالأعمال النافعة لنفسك ولغيرك، تجنب العفونة فإنها مصدر جراثيم الأمراض ومثار نفور وبغض لطلعتك، ومجلبة سب لجنسك ولدينك الشريف البريء، منك في مثل هذه الحال. نظف بدنك، نظف ثوبك، تبعث الخفة والنشاط في نفسك، وتنبل في عين غيرك، وتجلبه على الاستئناس بمعاشرتك»[11].

ج-2- حفظ العقل: العقل هو جملة القدرات والطاقات التي مكن الله عزّ وجل منها الإنسان، ليستعين بها في إدراك ما يحيط به من موجودات وكائنات، ويكشف عما هو خافٍ عنه منها، فيوسع من آفاقه بما يعينه على القيام بمهمة الخلافة عن ربه عزّ وجل والقيام بحمل الأمانة التي أناطها به يوم خلقه وأسكنه هذه الأرض ليعمرها ويتحرك عليها.

العقل –إذن– هو الأداة التي يميز بها الإنسان بين النافع والضار، بين الخير والشر، بين الصالح والطالح، فهو ذو أهمية بالغة في الحياة الإنسانية بحيث لا يكاد يستغني عنه إنسان، إذ أن فقده يجعل الإنسان يعيش حياته كالبهيمة لا يدرك ما يصلحه مما يفسده ولا يكاد يميز بين ما هو نفع محض وبين ما هو شر محض.

فبالعقل «يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير، وتفكيره هو نظره في معلوماته التي أدرك حقائقها، وأدرك نسب بعضها لبعض إيجابا وسلبا، وارتباط بعضها ببعض نفيا وثبوتا، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط

على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول»[12].

وقد عرف ابن باديس رحمه الله هذه الأهمية التي للعقل، فقال يخاطب المسلم الجزائري، يعظه ويوصيه: «حافظ على عقلك، فهو النور الإلهي الذي منحته لتهتدي به إلى طريق السعادة في حياتك»[13].

ولأن ابن باديس يرى أن الله عز وجل قد أكرم الإنسان وميزه عن سائر المخلوقات بالعقل الذي هو أعظم نعمة إلهية أنعم بها على الإنسان، فهو يري كذلك أن من الواجب على هذا الإنسان أن يعرف قيمة عقله، ويكرمه بتنزيهه عن الأوهام والأباطيل، وينزه نفسه عن مساوئ الأخلاق، وفي ذلك يقول رحمه الله:

«قد استودعنا خالقنا خلقة كريمة فعلينا أن نعرف قيمتها وأن نقدرها، وحق على من كرمه ربه أن يكرم نفسه، فعلينا أن نكرم أنفسنا بتكريم أرواحنا بتنزيهها عن مساوئ الأخلاق وتحليتها بمكارمها، وتكريم عقولنا بتنزيهها عن الأوهام والشكوك والخرافات والضلالات وربطها على العلوم والمعارف وصحيح الاعتقادات»[14].

ويرى ابن باديس رحمه الله أن العقول لكي تتحرر من ظلمات الجهل والخرافة، لا بد من صقلها وتغذيتها بالعلم والأدب: «كما تحتاج الأبدان إلى غذاء من المطعوم والمشروب، كذلك تحتاج العقول إلى غذاء من الأدب الراقي والعلم الصحيح، ولا يستقيم سلوك أمة وتنقطع الرذيلة من طبقاتها وتنتشر الفضيلة بينهم إلا إذا تغذت عقول أبنائها بهذا الغذاء النفيس»[15].

ب- حفظ النسل: حفظ النسل من حفظ الحياة، فاستمرار الحياة الإنسانية على ظهر هذه الأرض مرتبط بالتناسل والتكاثر بين الذكور والإناث من الناس في هذه الحياة، لذلك كان حفظ النسل إحدى أهم الكليات التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها والعناية بحمايتها.

ولقد أدرك ابن باديس -فيما أدرك من المقاصد الشرعية- أهمية هذه الكلية المقاصدية، فعمل على بيانها والتأكيد على أهميتها، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم إن قتلهم كان خطئا كبيرا، ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾ [سورة الإسراء/32-33].

قال ابن باديس رحمه الله في تفسير الآية الأولى: «هذا الفعل -أي وأد البنات- الذي كان في الجاهلية، وفعل مؤدّ إلى قطع النسل وخراب العمران، لا تسلم منه الأمم الأخرى في مختلف الأزمنة والبلدان، إما بالقتل بعد الولادة،

وإما بإفساد الحمل بعد التخليق، وهو حرام باتفاق، وقد يكون بالامتناع من التزوج أو بعد الإنزال في الفرج وهو العزل.

والآية كما نهت عن القتل، رغبت في النسل بذكر ضمان الرزق، فعلى المؤمن أن يسعى لذلك من طريقه المشروع، وأن يتلقى ما يعطيه ا لله من نسل، ابن أو بنت بفرح، لنعمة ا لله وثقة برزق ا لله، وإيمان بوعده»[16].

أما الآية الثانية، فبين من خلال تفسيرها الوسائل التي أقامها الشارع لحماية النسل من جانب العدم، فقال رحمه ا لله: «في الزنا إراقة للنطفة، وسفح لها في غير محلها، فلو كان منها ولد لكان مقطوع النسب، مقطوع الصلة، ساقط الحق، فمن تسبب في وجوده على هذه الحالة فكأنه قتله، ولهذا بعدما نهى عن قتل الأولاد نهى عن الزنا الذي هو كقتلهم، لأنه سبب لوجودهم غير مشروع... وقد حمى الشرع الشريف العباد من هذه الفاحشة بما فرض من الحجاب الشرعي، وهو ستر العورة ما عدا وجهها وكفيها وجمع ثيابها عند الخروج بالتجلبب، وبما حرم من تطيب المرأة وقعقعة حليها عند الخروج، وخلوتها بالأجنبي، واختلاط النساء بالرجال»[17].

هـ- حفظ المال: المال في الدنيا عرض زائل وسند مائل، فهو إلى زوال وإن طالت به الأيام والأحوال، إن لم يترك هو صاحبه فسيتركه صاحبه لا محالة في يوم من الأيام.

لذلك كان من السفاهة في الرأي والضلالة في الاعتقاد ما يتصوره بعض الناس من أن تحصيل المال هو الطريق إلى الرفاهية والسعادة والتخلص من كل العقبات والمشكلات.

إن ابن باديس يستنكر هذا الاعتقاد ويسفه من يراه: «كل الناس تسعى لتحصيل ما له في هذه الحياة من شهوات ورغبات، لتحصيل الراحة والهناء والسعادة. ولما كانت المنافع الموزعة بين البشر لا تنال في الغالب إلا بطريق التبادل، وكان التبادل مبنيا على التعاوض، وكان العوض المحبوب عند كل أحد والمحصل لكل عوض هو المال، كان المال عند كل إنسان محبوبا لديه بطبعه وخيرا من كل شيء لتحصيله لكل شيء، وكان أصحاب الأموال في نظر العموم بمظاهرهم الخلابة هم أهل الراحة والهناء والسعادة. الغني سعيد والفقير شقي، هذا حكم ضروري عند عامة الناس، يصدرونه بسرعة ويتلقونه بالتسليم، فمقياس الهناء هو الغنى، ومقياس الشقاء هو الفقر.

لا يا صاح! بل إننا كثيرا جدا ما وجدنا من نسميه غنيا لوفرة ماله في عناء وشقاوة، ذلك لأن ثم أشياء غير المال تغني عنه في تحصيل السعادة وتوصل حتما إليه، ولا يغني عنها هو في ذلك ولا يوصل إليها، فهي إذا قطعا خيرا منه. هذه الأشياء هي الصحة والرجاء والأمل والعمل والوقت»[18].

فالتفاضل بين الناس، -في نظر ابن باديس- لا يجوز أن يستند إلى معيار الغنى والفقر، بكثرة المال أو قلته: «وأما المال فلم يكن أبدا سببا في فضل القدر والمنزلة، ولذا قال تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾، فجعل التفضيل فيه، فيزيد فيه حظ بعض الناس على بعض، ولم يقل "بالرزق"، لأن الرزق ليس سببا لتفاضل الناس في الأقدار والمنازل، لا دنيا ولا آخرة، لأن منازل الآخرة يتفاضلون فيها بما قدموا من صالح الأعمال، ومنازل الدنيا يتفاضلون فيها -على الحق والعدل- بالكفاءات والأخلاق والأعمال»[19].

وظيفة المال في نظر ابن باديس -إذن- ليست هي أن يكون معيارا توزن عنده أقدار الناس، وإنما له وظيفة أخرى، تلك الوظيفة التي حرص الشارع على تحقيقها، وشرع من الأحكام لحفظ المال وحمايته ما هو كفيل بإيجادها وصيانتها.

هذه الوظيفة تتمثل في اتخاذ المال وسيلة إلى التقرب إلى الله عزّ وجل ببذله في مسالك البر والخير، وتوظيفه فيما هو خير للإنسان في الدنيا والآخرة، وتنميته بالوسائل المشروعة، والعمل على الحفاظ عليه بدفع ما من شأنه أن يؤدي إلى إهداره أو تبديده.

هذه الوظيفة يبينها ابن باديس في وصيته للمسلم الجزائري بالمحافظة على ماله، حين قال له: «حافظ على مالك فهو قوام أعمالك، فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته، واطرق كل باب خيري لبذله. فاحذر بالوعة المضاربات الربوية في معاملاتك ومن مسارب السرف في جميع ملذاتك إذا كانت من المباحات، ودع ما إذا كانت من المحرمات».

ففي هذه الوصية يؤكد ابن باديس على وسائل حماية المال من جانبي الوجود والعدم؛ فمن جانب الوجود ينبغي السعي لتحصيل المال من وجوه تحصيله المشروعة، وبذله أيضا في وجوه البذل المشروعة، ومن جانب العدم، للحفاظ عليه ينبغي الابتعاد عن المسالك المعوجة التي من شأنها إهدار المال وحرمان صاحبه منه، سواء بالتعامل عن طريق الربا الذي هو باب إلى

الافتقار، أو بالسرف والتبذير فيه حتى ينقضي ولا يجد صاحبه سبيلا إلى استرداده.

و- الحفاظ على الحرية: تمثل الحرية، في مختلف أبعادها، الفكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية، عاملا مقدسا في الحياة الإنسانية، فما قامت الشعوب منذ فجر التاريخ تكافح وتنافح إلا في سبيل الحرية، ومن أجل الاستفادة مما تتيحه من انطلاق من أسر الاستعباد والتسخير والاستذلال.

ولقد أدرك ابن باديس رحمه الله -مبكرا- أهمية الحرية وحاجة النوع الإنساني إليها، فقال يؤكد عناية الشريعة الإسلامية بها وحرصها على تحقيقها في حياة الإنسان: «حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، المعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته، وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتها، جعل للحرية أسبابها وآفاتها، ومن سنة الله الماضية أنه لا ينعم بواحدة منهما إلا من تمسك بما لها من أسباب، وتجنب وقاوم ما لها من آفات... وما أرسل الله الرسل عليهم الصلاة والسلام، وما أنزل عليهم الكتب، وما شرع لهم الشرع، إلا ليعرف بنو آدم كيف يحيون أحرارا، وكيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية، وكيف يعالجون آفاتها، وكيف ينظمون تلك الحياة وتلك الحرية حتى لا يعدو بعضهم على بعض، وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع المحمود المفضي بهم إلى سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، فرسل الله وكتب الله وشرائع الله كلها ضد لمن يقف في طريق بني آدم دون هذه الغاية العظيمة بالتعدي على شيء من حياتهم أو شيء من حريتهم. ولقد كانت هذه الشريعة المحمدية بما سنت من أصول، وما وضعت من نظم، وما فرضت من أحكام، أعظم الشرائع وأكمل الشرائع في المحافظة على حياة الناس وحريتهم...»[20].

وتأكيدا لما ذهب إليه رحمه الله من عناية الشريعة الإسلامية بالحرية واعتبارها مثل الحياة تماما، راح يضرب الأمثلة من أحكام هذه الشريعة، التي تعمل من خلالها على خدمة مبدأ الحرية وترقيته في الواقع الإنساني:

«الحياة حياتان، حياة الروح وحياة البدن، والحرية كذلك، وحياة الروح وحريتها هما أصل حياة البدن وحريته، وشرائع الإسلام منتظمة لذلك، ومما شرعه الله لتحصيل حرية الروح، صوم هذا الشهر المبارك، شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن، يترك فيه المؤمن طعامه وشرابه وشهوات بدنه، ويقبل على التهليل والتحميد والتسبيح، فيحرر روحه من سلطة الشهوة

وسلطان المادة، ويسمو بها إلى عالم علوي ملكي من الطهر والكمال، ثم يقبل على تلاوة القرآن -بتدبر- فينير قلبه وروحه، ويحرر عقله من ربقة الجهل وقيود الأوهام والخرافات، فما يأتي عليه الشهر إلا وقد ذاق طعم الحرية الروحية العقلية، وخرج بحيوية قوية وحرية نيرة»[21].

ثانيا: المقاصد التفصيلية: إدراك ابن باديس للمقاصد الشرعية لم يتوقف عند معرفة كلياتها، بل لقد امتد إلى إدراك تفاصيل مقاصد أحكامها الجزئية، فهو يدرك أن لكل تشريع مقصد يهدف الشارع إلى تحقيقه من ذلك التشريع، سواء كان مما يتعلق بالعبادات أو المعاملات.

فهو يرى -مثلا- في ربط الصلوات بالأوقات «تعليم لنا لنربط أمورنا بالأوقات، ونجعل لكل عمل وقته، فللنوم وقته، وللأكل وقته، وللراحة وقتها، ولكل شيء وقته، وبذلك يضبط الإنسان أمر حياته، وتطرد له أعماله، ويسهل عليه القيام بالكثير من الأعمال، أما إذا ترك أعماله غير مرتبطة بوقت، فإنه لا بد أن يضطرب عليه أمره، ويتشوش باله، ولا يأتي إلا بالعمل القليل، ويحرم لذة العمل، وإذا حرم لذة العمل أصابه الكسل والضجر فقلّ سعيه، وكان ما يأتي به من عمل -على قلته وتشويشه- بعيدا عن أي إتقان»[22].

وفي تشريع التزوج ومنع التبتل قصد الشارع إلى «تكثير سواد الأمة والمدافعين عن الملة، القائمين بمصالح الدين والدنيا، وفي هذا ما فيه من الأجر والمثوبة، وفي التبتل مخالفة السنة، وانقطاع النسل، وضعف الأمة، وتعطيل المصالح، وخراب العمران، وكفى بهذا كله شرًا وفسادًا»[23].

ثالثا: الترجيح بين المقاصد في حال تعارضها: إن الفقه المقاصدي عند ابن باديس لم يتوقف عند إدراك كليات المقاصد وجزئياتها، وإنما امتد كذلك إلى إدراك رتب المصالح فيما بينها، فإذا حدث التعارض بين مصلحتين، كيف يكون الترجيح لإحداهما على الأخرى؟

في هذا الصدد يقرر ابن باديس أن علينا أن «نجعل المصلحة العامة غايتنا والمقدمة عندنا، حتى لا يكون -إن شاء الله- في مصالحنا الخاصة ما يصرفنا أو يشغلنا عنها، راجين من الله تعالى أن يعيننا على ما قصدنا، وأن يوفقنا إلى استعمال كل مصلحة خاصة لنا في مصلحة عامة لنا ولإخواننا»[24].

أهداف التفسير عند ابن باديس وتوافقها مع المقاصد الشرعية: ولد ابن باديس رحمه الله في سنة 1889م، أي قبل بداية هذا القرن بأكثر من عقد من الزمن وقد تفتح وعيه في بداية

القرن العشرين على واقع مؤسف يعيشه المجتمع الجزائري، واقع أبرز ما يميزه، الاستغلال الفظيع الذي يتعرض له الجزائريون من قبل المعمرين الفرنسيين من جهة، ومختلف أساليب التجهيل التي تمارس على هؤلاء الجزائريين من قبل الإدارة الفرنسية لكي تبقيهم على وضع من الغفلة والذهول التام عن حقوقهم ومصالحهم التي سطت عليها وأرادت أن تحافظ عليها وإلى الأبد.

وفي سبيل ذلك بذلت كل غال ونفيس، وقد بين ابن باديس وهو يخاطب الشعب الجزائري، ما فعله فيه الاستعمار الفرنسي، فقال : «... حوربت فيكم العروبة حتى ظن أن قد مات منكم عرقها، ومسخ فيكم نطقها... وحورب فيكم الإسلام حتى ظُنّ أن قد طمست أمامكم معالمه وانتُزعت منكم عقائده ومكارمه... وحورب فيكم العلم حتى ظن أن قد رضيتم بالجهالة، وأخلدتم للنذالة، ونسيتم كل علم إلا ما يشرح به لكم، أو ما يمزج بما هو أضر من الجهل عليكم... وحوربت فيكم الفضيلة، فسمتم الخسف، وديثتم بالصغار، حتى ظن أن قد زالت منكم المروءة والنجدة، وفارقتكم العزة والكرامة، فرئمتم الضيم ورضيتم الحيف، وأعطيتم بالمقادة...»[25].

ومعنى ذلك أن الجزائر كانت في وضع يهدّد كيانها بالذوبان والفناء.

وحين قام ابن باديس رحمه الله مبتغيا مواجهة هذا الواقع الذي آل إليه أمر الشعب الجزائري، حدد من أول يوم الأهداف التي ينبغي عليه أن يسعى لتحقيقها ويعمل على توفيرها وصيانتها، وفي ضوء هذه الأهداف حدد -أيضا- الوسائل التي يمكن توظيفها لأجل تحقيقها.

فما هي هذه الأهداف، وما وجه علاقتها بالمقاصد الشرعية التي رأينا فقه ابن باديس لها وتأكيد على أهميتها؟

أ - إحياء الدين والمحافظة على الشخصية الإسلامية للمجتمع الجزائري: أول ما فكر فيه ابن باديس رحمه الله هو البحث عن أي السبل يمكن من خلالها الوصول إلى تحرير هذا الشعب من هذا الذل وهذا الهوان الذي يرزأ تحت أنقاضه، فقاده تفكيره إلى أن الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الأمة مما حاق بها هي إحياء مقوماتها التي حاربها الاستعمار وحاول أن يميتها فيها، وهذه المقومات هي التي أكد عليها ابن باديس في قوله الآنف، وهي الإسلام والعروبة والعلم والفضيلة.

«لقد كانت نظرة ابن باديس الناقدة النافذة تكشف له عما يكمن في الأمة الجزائرية من عناصر القوة والكمال، مما يؤهلها للحياة العزيزة الكريمة، فوضع منهاجه الإصلاحي العام القائم على الكتاب والسنة، فكان شعاره في دعوته إلى

الحياة: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". فالتغيير عنده إنما هو استجابة طبيعية من الأمة للحياة، متى أحيينا فيها قيم الإسلام ومبادئه السامية، فتغير ما بنفسها، ليغير الله ما بها، فالدين هو الأساس الأول لكل إصلاح وتغيير»[26].

فمن أول خطوة اختار ابن باديس الطريق الموافق لمقتضى مقاصد الشارع، فراعى حماية أم المقاصد الشرعية وأعلى كلياتها، ألا وهو حفظ الدين، قبل أن يفكر في تحقيق أي غاية أخرى، فلم يخض في السياسة لأنه رأى أنها ليست الطريق الأصوب إلى تحقيق ما يبتغي من نتائج، لذلك يقول رحمه الله في تعليل اختياره للمنهج الديني في الإصلاح:

«... إننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها، عن علم وبصيرة، وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والإرشاد، وبث الخير والثبات على وجه واحد والسير في خط مستقيم. وما كنا لنجد هذا كله إلا فيما تفرغنا له، من خدمة العلم والدين، وفي خدمتها أعظم خدمة وأنفعها للإنسانية عامة»[27].

فهو قد اختار رحمه الله أن يدعو شعبه إلى أن يعود إلى دينه، إلى إسلامه الذي كرمه الله به. هذا الإسلام الذي لم يكن ابن باديس يرى مستقبلاً آخر للجزائر خارج دائرته، وهو وحده الذي تُبنى عليه شخصية الشعب الجزائري، وهو يشكل مانعًا حصينًا لهذه الشخصية ضد كل تهديد داخلي أو خارجي[28].

ويحدد ابن باديس بدقة حقيقة الإسلام، فيقول: «إن الإسلام الذي ندين به، هو دين الله الذي أرسل به جميع أنبيائه، وكمل هدايته وعمم الإصلاح البشري به على لسان خاتم رسله، وهو دين جامع لكل ما يحتاج إليه البشر، أفرادًا وجماعات، لصلاح حالهم ومآلهم، فهو دين لتنوير العقول وتزكية النفوس وتصحيح العقائد وتقويم الأعمال، فيكمل الإنسانية وينظم الاجتماع، ويشيد العمران، ويقيم ميزان العدل وينصر الإحسان».

لذلك يدعو ابن باديس المسلمين الجزائريين إلى فقه دينهم هذا حق الفقه والعمل به حق العمل، لأن ما هو عليه من سلوك لا يتطابق في أكثر الأحيان مع حقيقة الإسلام الصحيح:

«ليعلم إخواننا المسلمون أن الإسلام دين له عقائد وأخلاق وأحكام، وأن على المسلم أن يعرف من ذلك ما لا يكون المسلم مسلما إلا به، وأن عليه أن يقوم بذلك في أهله وبنيه وبناته ومن في رعايته وكفالته. وليعلموا أن من لم يعرف شيئا من ذلك ليس له من الإسلام إلا اسمه، وأنه لا يجني من ثمرات الإسلام ما يكون به عضوًا حيًا في جسد الإسلام، وأنه لا يرجى منه للمسلمين

أدنى خير، وأنه ينقلب شرًا على الإسلام والمسلمين بعرض قليل يلوح له به»[29].

فالبعد المقاصدي ظاهر كل الظهور فيما اختاره ابن باديس من منهج في الإصلاح والتغيير، ويبدأ البعد المقاصدي في منهج التغيير عند ابن باديس من نظرته إلى الفرد باعتباره أساس الإصلاح والتغيير، وإصلاح الفرد يبدأ من إصلاح دخيلته، بتصحيح عقيدته وتقويم خلقه: «إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا، وتربية غيرنا، هو تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله»[30].

«ولنبدأ من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كسجد واحد ولنشرع في ذلك، غير محتقرين لأنفسنا، ولا قانطين من رحمة ربنا، ولا مستقلين لما نزيله كل يوم من فسادنا، فبدوام السعي واستمراره، يأتي ذلك القليل من الإصلاح على صرح الفساد العظيم من أصله. وليكن دليلنا في ذلك وإمامنا كتاب ربنا، وسنة نبينا، وسيرة صالح سلفنا. ففي ذلك كله ما يعرفنا بالحق، ويبصرنا في العلم، ويفقهنا في الدين ويهدينا إلى الأخذ بأسباب القوة والعز والسيادة العادلة في الدنيا، ونيل السعادة الكبرى في الأخرى، وليس هذا على العاملين ببعيد، وما هو على الله بعزيز».

«لا نجاة لنا من التيه الذي نحن فيه، والعذاب المنوع الذي نذوقه ونقاسيه، إلا بالرجوع إلى القرآن، إلى علمه وهديه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه، والتفقه فيه وفي السنة النبوية وشرحه وبيانه، والاستعانة على ذلك بإخلاص القصد وصحة الفهم والاعتضاد بأنظار العلماء الراسخين، والاهتداء بهديهم في الفهم عن ربّ العالمين، وهذا أمر قريب على من قربه الله عليه، ميسر على من توكل على الله فيه»[31].

وهذه النظرة التي ينظر بها ابن باديس إلى الفرد نابعة من المكانة التي يتبوؤها الفرد في كيان الأمة، من حيث أن أي خلل يطرأ عليه سيؤثر حتمًا في كيان الأمة، ولذلك يعتبر أن «كل واحد من قومه أو في جماعته هو المسؤول عنهم من ناحيته، مما يقوم به من عمل حسب كفاءته واستطاعته، فعليه أن يحفظ مركزه ولا يدع الخطر يدخل ولا الخلل يقع من جهته، فإنه إذا قصر في ذلك وترك مكانه فتح ثغرة الفساد على قومه وجماعته، وأوجد السبيل لتسرب الهلاك إليهم، وزوال حجر صغير من السد المقام لصد السيل يفضي إلى خراب السد بتمامه، فإخلال أي أحد بمركزه ولو كان أصغر المراكز مؤد إلى

الضرر العام، وثبات كل واحد في مركزه وقيامه بحراسته هو مظهر النظام والتضامن، وهما أساس القوة»[32].

لأجل ذلك عمل ابن باديس على تكوين جيل مسلح بعقيدة إسلامية ووطنية صحيحة، عمادها حرارة الإيمان ووضوح الهدف.

ولقد كان ابن باديس يرى أن المسلمين لن ينهضوا بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إلا إذا كانت لهم قوة، ولن تكون لهم قوة إلا إذا كانت لهم جماعة منظمة تدبر وتخطط وتنظم وتحدد معالم الطريق الذي ينبغي أن يسيروا فيه لإعادة العزة والكرامة لدينهم وأوطانهم[33].

ب - إحياء اللغة العربية وحفظ مكانتها في المجتمع الجزائري: بمقدار ما كان تمسك ابن باديس رحمه الله وعمله على صبغ حياة الجزائريين بصبغة الإسلام، كان تمسكه ودفاعه عن اللغة العربية، لغة القرآن والإسلام، فهو يعتبر أنه «لا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأغر والمستقبل السعيد، إلا هذا الحبل المتين؛ اللغة العربية، لغة الدين، لغة الجنس، لغة القومية، لغة الوطنية المعزولة».

إن نظرة ابن باديس هذه إلى اللغة وموقفه الحريص على حمايتها والحفاظ عليها، ينطلقان أساسًا من إدراكه لمدى خطورة اللغة كمقوم أساس ضمن مقومات الشخصية، وثابت من ثوابت الأمة التي لا يجوز التسامح فيها بانتهاك حرمتها، وفي ذلك يقول: «تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها، كما تختلف الأفراد، ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته، كالشأن في الأفراد، كالجنسيات القومية هي مجموعة تلك المقومات وتلك المميزات... وهذه المقومات والمميزات هي: اللغة التي يعرف بها ويتأدب بآدابها، والعقيدة التي يبني حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه هذه المقومات والمميزات».

انطلاقًا من هذه النظرة النافذة إلى دور اللغة العربية ومكانتها في تاريخ المجتمع الجزائري ومستقبله، وفي سائر مقوماته الحضارية، قضى الشيخ رحمه الله الشطر الأكبر من حياته، وركز الجزء الأعظم من نشاطه في العمل الجاد لإحياء اللغة العربية في الجزائر ونشرها بين الجزائريين الذين عمل الاستعمار على حرمانهم من تعلمها في مختلف المدارس والمراحل التعليمية.

والواقع أن الشيخ عبد الحميد -في مبادئه وأهدافه- لم يكن يفرق إطلاقًا بين عمله للحفاظ على الإسلام وعمله للحفاظ على اللغة العربية، فهما يمثلان -بالنسبة إليه- وجهين لعملة واحدة، فلا يمكن الفصل بينهما[34]، حتى إنه تعهد في إحدى خطبه قائلا: «أعاهدكم على أن

أقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما، وإنها لواجبات، وإني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن... هذا عهدي لكم».

وقد طلب من تلاميذه أن يستمروا على دربه ويترسموا خطاه في هذا المجال: «أطلب منكم شيئًا واحدًا، وهو أن تموتوا على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن».

ج- تحرير الشعب الجزائري واستقلاله عن فرنسا: يعتبر ابن باديس أن «الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا»، وأن الاستعمار الخبيث الذي ناء بكلكله الثقيل على أمم كثيرة هو وضع غير سوي، بل هو وضع شاذ.

لذلك لم يكن عجيبا أن يطمح إلى تحرر الجزائر واستقلالها من ربقة الاستعمار الفرنسي الغاشم، «فقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم والمنعة والحضارة، ولسنا من الذين يدعون علم الغيب مع الله ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أنها تزداد تقلبًا مع التاريخ، وليس من العسير، بل إنه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي وتتغير في السياسة الاستعمارية وتصبح البلاد الجزائرية مستقلة استقلالاً واسعًا تعتمد عليه فرنسا اعتماد الحر على الحرّ».

ولقد عمل ابن باديس على تحقيق هذا الهدف بما أتيح له من وسائل، وعلى حسب درجة الوعي السائد في أوساط الشعب الجزائري في ذلك الحين، فقد كان «يتخذ من دروس التفسير والحديث وسيلة لشرح أفكاره، وآرائه في بعث روح اليقظة والنهضة في نفوس الجزائريين، ورسم معالم الطريق أمام بعث هذه اليقظة والنهضة، وكان دائم الاستخلاص للعبرة من دروسه في التفسير والحديث والحضارة الإسلامية لتنبيه الجزائريين إلى الحالة السيئة التي وصلت إليها أوضاعهم العامة تحت السيطرة الاستعمارية، وضرورة تكاتف جهود جميع الجزائريين لتغييرها، كما كان دائم الانتقاد لتصرفات الحكام الاستعماريين في الجزائر، والدفاع عن حقوق الجزائريين المهضومة التي يحاول هؤلاء الحكام تجاهلها ورفض الاستجابة لها»[35].

د- المحافظة على وحدة الشعب الجزائري: لقد رأى الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله، وهو يصبو إلى تحقيق التحرر والاستقلال للجزائر والجزائريين، أن السبيل إلى ذلك إنما تبدأ أولا من المحافظة على الوحدة الوطنية للشعب الجزائري، والتي دأب الاستعمار

الفرنسي على دك المسامير والأوتاد في كيانها، بزرع أسباب انهيارها والترويج لشعارات مشبوهة هدفها بث الفرقة والانقسام بين الجزائريين.

لذلك سعى -رحمه الله- إلى توحيد الشعب الجزائري كله وراء هدف واضح ومحدد على أساس من رابطة الدين والعروبة التي لا يختلف عليه اثنان في الجزائر.

وقد تمكن الإمام أن يوحد صفوف الشعب ويكتل قواه الحيّة من أجل المحافظة على وحدته الوطنية من ناحية، وإفساد أهداف الاستعمار في بذر بذور الخلاق والشقاق بين الجزائريين من ناحية أخرى، وقد حقق هذا الهدف عن طريق التربية الإسلامية التي نشرها في طول الجزائر وعرضها، وهي التربية التي ظلت فرنسا تحاربها باعتبارها تمثل الخطر الأكبر على مستقبلها في الجزائر[36].

وقد وقف ابن باديس سدًا منيعًا أمام أولئك الذين حاولوا بث التفرقة بين الجزائريين عن طريق إثارة النعرات العرقية، فكتب يومًا مندّدًا بأحد دعاة التفرقة، ومدافعًا عن وحدة الشعب، قائلا:

«إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء وتؤلف بينهم في العسر واليسر، وتوحدهم في السراء والضراء، حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرًا مسلمًا جزائريًا أمّه الجزائر وأبوه الإسلام، وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون بما أراقوا من دمائهم في ميادين الشرف لإعلاء كلمة الله، وما أسالوا من محابرهم في مجالس الدرس لخدمة العلم... فأي قوة بعد هذا يقول عاقل تستطيع أن تفرقهم؟ لولا الظنون الكواذب، والأماني الخوادع، يا عجبًا لم يفترقوا وهم الأقوياء، فكيف يفترقون وغيرهم القوي، كلا والله بل لا تزيد كل محاولة للتفريق بينهم إلا شدة في اتحادهم وقوة لرابطتهم».

تلك -إذن- هي الأهداف التي عمل ابن باديس رحمه الله على تحقيقها، وسخر حياته كلها لأجل بلوغها، وهي أهداف تتوافق تمام التوافق مع ما فقهه من مقاصد الشارع وما أدركه من أسرار شريعته السامية التي أرسل بها نبيه الكريم محمد ﷺ لتبليغها ونشرها بين الناس، ليقيموا على أساسها حياتهم، فينالوا -تبعًا لذلك- ما تعدهم به من خير وما تمنيهم من سعادة وهناء في الدنيا والآخرة.

- لكن، ترى ما هي الوسائل التي وظفها ابن باديس لتحقيق هذه الأهداف؟ وما مدى موافقتها هي الأخرى لفقه المقاصد الشرعية؟

وسائل ابن باديس في التغيير ومدى موافقتهما المقاصد: إذا جئنا إلى البحث في الوسائل التي وظفها ابن باديس رحمه الله، لا نجدها تخرج عن تلك الأهداف التي سعى لتحقيقها، والتي رأينا موافقتها للمقاصد الشرعية.

أ ـ مقاومة جهود الاستعمار القضاء على شخصية الشعب الجزائري: إذا كنا قد رأينا أن ابن باديس يعتبر الإسلام هو السبيل الوحيد للشعب الجزائري إلى المحافظة على كيانه، والصمود أمام مكائد أعدائه، فإن الاستعمار الفرنسي كان يدرك أيضا أن السبيل الوحيد إلى القضاء على شخصية هذا الشعب وتذويبه تماما في الشعب الفرنسي إنما يمر عبر هدم مكانة هذا الدين في نفسية هذا الشعب وحمله على ترك القيام بما يتطلبه من شعائر أو يوصي به من أخلاق.

فالاستعمار الفرنسي «جاء إلى الجزائر يحمل السيف والصليب، ذلك للتمكن، وهذا للتمكين، فملك الأرض واستعبد الرقاب، وفرض الجزي وسخر العقول والأبدان، ولو وقف عند حدود الدنيويات لقلنا تلك طبيعة الاستعمار الجائع تدفعه الشهوات إلى اللذات فيجري إلى مداها ويقف تدفع إلى الحيوانية فيلتقم ولا ينتقم، ولكنه كان استعمارا دينيا مسيحيا عاريا وقف للإسلام بالمرصاد من أول يوم، وانتهك حرماته من أول يوم، فابتز أمواله الموقوفة بالقهر، وتصرف في معابده بالتحويل والهدم، وتحكم في الباقي منها بالاحتكار والاستبداد، وتدخل في شعائره بالتضييق والتشريد. كل ذلك بروح مسيحية رومانية تشع بالحقد، وتفور بالانتقام، ولم يكتف بذلك حتى إحتضن اليهودية، وحمى أهلها وأشركهم في السيادة ليؤلبها مع المسيحية على حرب الإسلام، ويجندها في الكتائب المغيرة عليها»[37].

وقد وقف ابن باديس وزملاؤه في جمعية العلماء لهذه السياسة بالمرصاد، بل أعلن صراحة —ودون مواربة— أنه ماض في التصدي لهذه السياسة والعمل على الحدّ من تأثيرها: «إننا نعلن لخصوم الإسلام والعربية أننا عقدنا على المقاومة المشروعة عزمنا، وسنمضي —بعون الله— في تعليم ديننا ولغتنا، رغم كل ما يصيبنا، ولن يصدنا عن ذلك شيء... وإننا على يقين من أن العاقبة —وإن طال البلاء— لنا، وأن النصر سيكون حليفنا، لأننا قد عرفنا إيمانًا، وشاهدنا عيانا أن الإسلام والعربية قضى الله بخلودهما ولو اجتمع الخصوم كلهم على محاربتهما».

ب ـ الوقوف في وجه دعاة الإدماج والتجنيس: على هذا المنهج القائم على الإيمان

العميق بالاستقلال التام للكيان الجزائري بإسلامه ولغته ووطنه، حارب ابن باديس -وبضراوة- فكرة الاندماج التي كان ينادي بها بعض الجزائريين، فقد ظهر من بين الأحزاب السياسية في الجزائر من حاولوا إقناع الجزائريين بمحاولة الحصول على الحقوق الفرنسية للجزائريين عن طريق الإدماج في فرنسا، ويتم ذلك بالتنازل عن المبادئ مع المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي... بل لقد تطرف بعضهم فأصبحوا ينادون بالتجنيس الكامل للجزائريين بحيث يصبحون فرنسيين في كل شيء.

لقد جاء إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كردّ فعل على سياسة التنصير والفرنسة التي عملت فرنسا على فرضها على الجزائر، كي تسلخها من هويتها وانتمائها، ولذلك بذلت الجمعية -وعلى رأسها ابن باديس- جهدها الأكبر لإحياء اللغة العربية ونشرها على نطاق واسع، ومقاومة نشاط رجال التبشير، ثم العمل بكل وسيلة على إحباط سياسة الاندماج والتجنيس التي كان يدعو إليها أولئك المحسوبون على الجزائريين... وفي هذا الصدد يقرر ابن باديس «أن كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك دينهم أو تاريخهم أو شيء من مقوماتهم، فهي محاولة فاشلة مقضي عليها بالخيبة...».

كما يؤكد «أن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج».

من هذا المنطلق حارب ابن باديس -ومعه جمعية العلماء- سياسة الاندماج ودعاة التجنيس حربا لا هوادة فيها، وأصدرت الجمعية فتوى بتكفير كل مسلم جزائري يتنازل عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي من أجل الاندماج أو التجنس بالجنسية الفرنسية... وبذلك لاقت تلك الدعوة الفشل الذريع وانصرف عنها الناس[38].

ج- محاربة رجال الطرق الصوفية: كما حارب ابن باديس رحمه الله الاستعمار الفرنسي ودعاة الاندماج، حارب كذلك رجال الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري، بل لقد بدأ بهم قبل أي عدو آخر.

وقد صور الشيخ محمد البشير الإبراهيمي رحمه الله نظرته هو وابن باديس لهذه الفئة وسبب مواجهتهما لها، فقال: «كان من نتائج

الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين ابن باديس منذ اجتماعنا في المدينة المنورة أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح: من استعمارين مشتركين يمتصان دمه ويتعرقان لحمه ويفسدان عليه دينه ودنياه:

1/ استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي، يعتمد على الحديد والنار.

2/ استعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب والمتغلغلون في جميع أوساطه، المتجرون باسم الدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية، وقد طال أمد هذا الاستعمار الأخير وثقلت وطأته على الشعب حتى أصبح يتألم ولا يبوح بالشكوى أو الانتقاد، خوفا من الله بزعمه.

الاستعماران متعاضدان يؤيد أحدهما الآخر بكل قوته، ومظهرهما معًا تجهيل الأمة لئلا تفيق بالعلم فتسعى في الانفلات، وتفقيرها لئلا تسعى بالمال على الثورة. فكان من سداد الرأي وإحكام التدبير بيني وبين ابن باديس أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني لأنه أهون، وكذلك فعلنا»[39].

لذلك -إذن- أعلن ابن باديس الحرب على رجال الطرق الصوفية، فعمل من جهة على فضح دسائسهم وكشف مؤامراتهم وتعاونهم مع الاستعمار.

وعمل من جهة أخرى على تحرير العقل الجزائري من الأوهام التي كبلته وجعلته يؤمن بالخرافات والأساطير ويقصد المشعوذين والطرقيين، وقد قام بذلك بواسطة نشر التربية الإسلامية الصحيحة، ونشر العلم والمعرفة بين عامة المسلمين، ومحاربة الخرافات والجمود وغرس الإيمان بالفكرة الإصلاحية السلفية في نفوس عامة الجزائريين، حتى تصبح عقيدة راسخة في قلوبهم...

ولقد شنّ ابن باديس حملة عنيفة على هؤلاء، ورأى أن المعركة ضدهم مقدمة حتى على المعركة مع الاستعمار، وقد بلغ من عنف هذه الحملة التي قادها ابن باديس على رجال الطرق الصوفية والتي قوضت أركانهم وحررت عقول الجزائريين ومعتقداتهم من الشرك والضلال أن تآمر بعضهم على قتله حتى يستريحوا من حملته الضارية عليهم. وقد كان من لطف الله به وبالشعب الجزائري أن أنقذه من محاولة الاغتيال التي دبروها له ذات ليلة في أحد أزقة مدينة قسنطينة[40].

بعض مظاهر النظر المقاصدي في منهج التغيير عند ابن باديس: تلك -إذن- هي الجبهات التي كافح ابن باديس من خلالها،

وعمل من خلالها على تحقيق أهدافه، وهي جبهات تمثل صميم العلم الشرعي الإسلامي المبتغي خدمة الدين والحفاظ عليه بالحفاظ على سائر المقومات الأخرى للشعب الجزائري.

وهذه الجبهات كافح ابن باديس عليها باستعمال طرق إجرائية كثيرة، تصب كلها في خانة الوسائل المشروعة الهادفة إلى تحقيق غايات مشروعة فعلى امتداد ما يزيد عن ربع قرن من الزمن من حياة الشيخ التي لا تزيد عن واحد وخمسين عامًا، كان الشيخ رحمه الله يقضي سحابة نهاره ومعظم ليله في الجامع الأخضر أو سيدي قموش أو سيدي بومعزة أو مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة يعلم ويحاضر ويفسر القرآن ويغرس القيم الإسلامية بكل الطرق المستوحاة من منهج القرآن في التربية...

ولم يقف الشيخ عند حدود الدروس والمحاضرات في قسنطينة، بل كان دائم التجوال والانخراط في كل التجمعات التي يستطيع من خلالها أن يغرس القيم التي يؤمن بها... وتحقيقا لأكبر أرضية يمكن أن تصل إليها هذه القيم فقد شجع الشيخ الصحافة العربية والإسلامية التي كانت تجد كل عنت من السياسة الفرنسية وعملائها[41].

وإذا كانت المعركة العسكرية لا تُخاض بسلاح واحد، فكذلك المعركة الفكرية، فإنها تتطلب -لضمان النصر فيها- ذكاء حادًا وبصيرة نفاذة، وأساليب علمية متنوعة، وقدرة على ضبط المراحل، وإعداد ما يناسبها من مختلف الوسائل.

لقد حدد ابن باديس هدفه بدقة، واختار منهاجه بعناية بعد أن درس الميدان، وقدر جميع أبعاده، فأدرك أن الأمر ((فصل وما هو بالهزل))، وأن المعركة ستكون شرسة، وأن الخصم لن يتساهل، بعد أن كاد يصل إلى أهدافه، بما وضع من مخططات، وسخر من طاقات لتشويه الدين، وترهيب النفوس، وتفريق السبل، وتشتيت الصفوف، لولا بقية ما ترك الآباء من بأس شديد، واستعصاء على كل دخيل، فبدأ ابن باديس يحيي ما مات أو شوه من مبادئ، ويقوي ما وهن من أسس، لا تكون الأمة إلا بها، ويصحح العقيدة، ويثبت الأفئدة، ويوحد السبل، ويوجه الطاقات وجهة سليمة. وقد استعمل من أجل ذلك كل ضرب من القول، وكل ضرب من الكتابة: مقال، خطبة، فتوى، قصة، نشيد..الخ[42].

لقد حمل ابن باديس رسالة هي من رسالة الأنبياء، وتمثلت في إخراج المجتمع الجزائري العربي المسلم من ظلمات الجهالة والتخلف والاحتلال، إلى نور العلم والحرية والتقدم.

وقد سلك في ذلك مسلكًا يشهد بحكمته ورجاحة عقله وسداد فكرته، منهج كفيل بتحقيق تلك الأهداف، المنهج الذي يقوم على: الحكمة والمرونة والتدرج واستعمال اللباقة وأنجع الأساليب الواجب اتخاذها، والمراحل اللازم اجتيازها.

فالرجل لم يكن يسير سيرا أهوج لا يعتمد على أساس علمي أو منهجي، وإنما كان يحسب لكل خطوة حسابها، لأنه يدرك ثقل الحمل الذي كان يحمله، ولقد اضطرته الظروف في بعض الأحيان إلى أن يمارس نوعا من المهادنة للسلطات الفرنسية ويداريها بإظهار التوقير والاحترام لرجالها، ولكنه كان يفعل ذلك لأنه رأى أنه المرحلة كانت تقتضيه، حتى لا تموت دعوته في مهدها ويقضي على حركته الإصلاحية قبل أن تؤتي أكلها. لكن هذا لا يعني أن الرجل كان يعطي الدنية في دينه، لا بل إنه كان كثيرا ما يثور في وجه بعض الممارسات الاستعمارية ويعلن عليها الغضب والثورة، ولكن دائما بحكمة وروية وتغليب لمصلحة الدعوة.

لقد قرر ابن باديس أن يعمل على النهوض بالذات حتى لا تذوب في الكيان الاستعماري الدخيل، ولم ير ضيرا بعد ذلك في أن تتكيف هذه اللذات مع التقلبات التي تقتضيها المسيرة وسط الزوابع والأعاصير والعراقيل من جهات كثيرة وبأدوات شتى[43].

دور النظر المقاصدي في النتائج التي حققها العمل التغييري لابن باديس: تلك هي الرسالة التي حملها ابن باديس، وذلك هو المنهج الذي سار عليه، وهو منهج يتطابق كل التطابق مع منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة وصيانة منجزاتها، والعمل على التقدم بها أكثر فأكثر، فهو إذن منهج مقاصدي هادف يعتمد مبدأ العمل الصائب المقترن بالإخلاص المتوهج، الهادف إلى تحقيق نتائج، لا يهم أن تظهر في وقت ما أو لحظة من اللحظات، وإنما المهم أن تتحقق تلك النتائج.

وقد أكرم الله عزّ وجلّ عبده ابن باديس، فحقق له طرفا من نتائج عمله، رآها في واقع الشعب الجزائري، وهو حي يرزق قبل أن يتوفاه ربه إليه، ولقد عرف ابن باديس هذه النتائج فراح يصفها وهو يخاطب الشعب الجزائري قائلا:

«... حوربت فيكم العروبة حتى ظُن أن قد مات منكم عرقها، ومُسخ فيكم نطقها، فجئتم بعد قرن تصدح بلابلكم بأشعارها، فتثير الشعور والمشاعر، وتهدر خطباؤكم بشقاشقها، فتدك الحصون والمعاقل، ويهز كتابكم أقلامها، فتصيب الكلى والمفاصل.

وحورب فيكم الإسلام حتى ظن أن قد طمست أمامكم معالمه وانتُزعت منكم عقائده ومكارمه، فجئتم بعد قرن ترفعون علم التوحيد، وتنشرون من الإصلاح لواء التجديد، وتدعون إلى الإسلام، كما جاء به محمد ﷺ، لا كما حرفه الجاهلون وشوهه الدجالون ورضيه أعداؤه.

وحورب فيكم العلم حتى ظُن أن قد رضيتم بالجهالة وأخلدتم للنذالة، ونسيتم كل علم إلا ما يرشح به لكم، أو ما يمزج بما هو أضر من الجهل عليكم. فجئتم بعد قرن ترفعون للعلم بناء شامخًا، وتشيدون له صرحًا سامقًا، فأسستم على قواعد الإسلام والعروبة والعلم والفضيلة جمعيتكم هذه، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

وحوربت فيكم الفضيلة، فسمتم الخسف، وديثتم بالصغار حتى ظن أن قد زالت منكم المروءة والنجدة، وفارقتكم العزة والكرامة، فرئمتم الضيم، ورضيتم الحيف، وأعطيتم بالمقادة. فجئتم بعد قرن تنفضون غبار الذل وتهزهزون أسس الظلم، وتهمهمون همهمة الكريم المحنق، وتزمجرون زمجرة العزيز المهان، وتطالبون مطالبة من يعرف له حقا لا بد أن يعطاه أو يأخذه»[44].

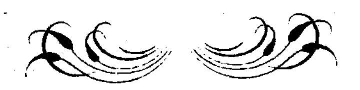
ولقد أدرك رحمه الله السر من وراء التمكن من تحقيق هذه النتائج، ويتمثل في المنهج الذي سلكه: «وإذا كانت الجمعية بلغت -بتوفيق الله- إلى شيء من غايتها، فذلك لأنها أتت هداية الأمة من بابها، فخاطبتها بلسانها، وقادتها بدينها الذي هو زمام روحها والجزء الأعظم الذي تتكون منه وتحيا به شخصيتها، فعالجتها بالكتاب والسنة وهدي صالح الأمة، حيث يتوجه كل مسلم منشرح الصدر مطمئن النفس، وحيث تنطوي كل المذاهب والفرق، فيقل الخلاف، أو يخف، أو ينعدم، فلو كان في الجزائر جميع مذاهب الإسلام لوسعتهم هذه الجمعية بعلاجها الناجع النافع -بإذن الله- للجميع»[45].

ختامًا، لا يسعنا إلا أن ندعو إلى التملي في المنهج الذي سلكه الإمام رحمه الله في حركته الإصلاحية التي قادها في وسط المجتمع الجزائري والتي آتت أكلها ولله الحمد، بفضل توفيق الله الذي ألهم الإمام وإخوانه العلماء إلى السلوك على ذلك المنهج، منهج النبي ﷺ في التمكين للدعوة والعمل على حمايتها وصيانتها من الأخطار والخطوب، ثم التقدم بها إلى الأمام بعد ذلك.

ففي هذا المنهج الذي سلكه ابن باديس بصائر لأولي الألباب ممن لا يقصدون من وراء أعمالهم سوى مرضاة الله عزّ وجلّ، ولا يسلكون في هذه الأعمال سوى المنهج الذي

يرتضيه الله عزّ وجلّ ورسوله الكريم عليه الصلاة والسلام.

«رحم الله ابن باديس، فقد قضى كل حياته المباركة، من أجل الإسلام والجزائر، في جهاد مستمر كالزمان، وثبات لا يتزحزح كالجبل، وإيمان لا يتغير كالحق، ما أحجم عن غايته يوما، ولا عاقه عن أداء واجبه وعد أو وعيد، ولا نال من نفسه الأبية ترغيب أو ترهيب، بل ظلّ يواصل ثورته الإصلاحية الشاملة حتى النفس الأخير من عمره الطافح بجلائل الأعمال وحميد الخصال»[46].



الهوامش

(01) عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ص409.

(02) الطيب برغوث، الواقعية في الدعوة إلى الإسلام، ط1، دار الشهاب، باتنة 1405م، ص27 بتصرف.

(03) الطيب برغوث، معالم هادية على طريق الدعوة إلى الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ج1، ص162.

(04) دكتور عبد الحليم عويس: العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، ط1، مكتبة الفلاح-الكويت، 1401هـ، 1981م، ص 218.

(05) تفسير ابن باديس، ص96.

(06) الشيخ غبد الرحمن شيبان، مقدمة مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص17.

(07) الشهاب، ج3، م12.

(08) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، وزارة الشؤون الدينية-الجزائر، طبع دار البعث-قسنطينة، ط1، 1406هـ، 1986م، ج4، ص111-112.

(09) تفسير ابن باديس، ص116.

(10) تفسير ابن باديس، ص121.

(11) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، وزارة الشؤون الدينية-الجزائر، ج3، ص42، مطبعة البعث-قسنطينة، ط1، 1406هـ، 1985م.

(12) تفسير ابن باديس، ص131.

(13) المصدر نفسه، ص42.

(14) تفسير ابن باديس، ص172.

(15) ابن باديس: جريدة المنتقد، العدد الأول، 2جويلية 1925، نقلا عن: تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط4، المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر، 1984، ص297.

(16) تفسير ابن باديس، ص 118.

(17) تفسير ابن باديس، ص118-119.

(18) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، وزارة الشؤون الدينية-الجزائر، مطبعة البعث-قسنطينة، ج5، ص 432، ط1-1412هـ، 1991م.

(19) المصدر نفسه، ص 444.

(20) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ج5، ص454.

(21) المصدر نفسه، ص 455.

(22) تفسير ابن باديس. ص177.

(23) المصدر نفسه. ص297.

(24) المصدر نفسه. ص429 - 430.

(25) البصائر، السنة الثانية. العدد 83، رجب 1356هـ، سبتمبر 1937م. بتصرف واختصار.

(26) من تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان للجزء الثاني من آثار ابن باديس (مجالس التذكير من حديث البشير النذير). منشورات وزارة الشؤون الدينة. ط.1. قسنطينة : دار البعث، 1403هـ، 1983م.

(27) الصِّرط السوي. السنة الأولى. العدد 15. قسنطينة، رمضان 1352هـ، ديسمبر 1933م.

(28) انظر الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر / دكتور تركي رابح. ص 226.

(29) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس. ج4. ص 66 - 67.

(30) تفسير ابن باديس. ص 35.

(31) المصدر نفسه. ص134.

(32) المصدر نفسه. ص 239.

(33) انظر تفسير ابن باديس. ص428.

(34) انظر دراستنا المطولة : (ابن باديس هل كان ظلاميًا ؟) في جريدة رسالة الأطلس. العدد 05. الاثنين 19 أفريل 1993م. ص 16 - 17.

(35) الشيخ عبد الحميد بن باديس / دكتور تركي رابح. مرجع سابق ص 253.

(36) انظر الشيخ عبد الحميد بن باديس /دكتور تركي رابح. مرجع سابق. ص 270.

(37) الشيخ محمد البشير الإبراهيمي. عيون البصائر. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ص55.

(38) انظر دراستنا ـ المذكورة سابقا ـ المنشورة في جريدة (رسالة الأطلس). العدد 05. ص17.

(39) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة. عدد 21 نقلاً عن الشيخ عبد الحميد بن باديس للدكتور تركي رابح، مرجع سابق. ص236.

(40) الشيخ عبد الحميد بن باديس / د. تركي رابح. مرجع سابق. ص 274 - 275.

(41) العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري / دكتور عبد الحليم عويس. مرجع سابق. ص221.

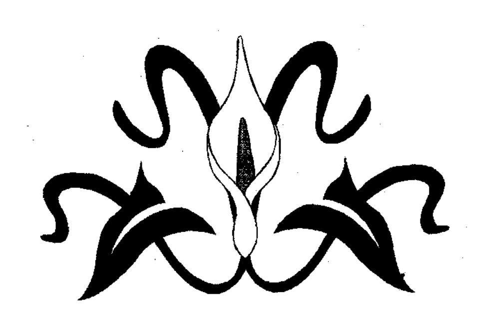
(42) من تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان للجزء الثالث من آثار الإمام عبد الحميد بن باديس. ص 12 - 13.

(43) انظر تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان للجزء الخامس من آثار الإمام عبد الحميد بن باديس. ص9.

(44) البصائر. السنة الثانية. العدد 83. رجب 1356هـ، سبتمبر 1937م.

(45) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس. ج4. ص 198.

(46) من تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان للجزء الثاني من آثار الإمام ابن باديس (مجالس التذكير من حديث البشير النذير). ص25.



رحلات المصلح الجزائري المفكر عبد الحميد بن باديس في داخل الجزائر وخارجها

د. عمر بن قينة

كثر نشاط الرحالين الجزائريين في القرن العشرين، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية، وقد بدأ يتضح لهم -في الوقت نفسه- أكثر فأكثر الوجه البشع للاحتلال الفرنسي، كما بدأت تتعدد اتجاهاتهم في رحلاتهم ودوافعهم فيها، فمنها ما كان داخل الوطن ومنها ما كان خارجه: سواء في الوطن العربي والعالم الإسلامي بشكل أعم أم في أوربا، كما تعددت الأغراض في ذلك واختلفت بين رحلات الخارج ورحلات الداخل. عالج الرحالون الجزائريون في رحلاتهم أوضاعا مختلفة وقضايا كثيرة أثناء الحديث عن رحلاتهم وتسجيل انطباعاتهم منذ العشرينات من هذا القرن ومن أهم ذلك رحلات الشيخ (عبد الحميد بن باديس) الداخلية والخارجية.

أولا: رحلات (عبد الحميد بن باديس) الداخلية: دوّن (ابن باديس) من رحلاته داخل الوطن وخارجه سبع رحلات، كانت خمس رحلات منها داخل الوطن، وأول رحلة من هذه شملت مدنا وقرى في الجهة الشرقية من الوطن سنة 1929، واتجه في الثانية إلى منطقة القبائل سنة 1930، وقادته الثالثة إلى مدن من وسط الوطن وغربه سنة 1931 تبعتها رحلة رابعة إلى (بسكرة) سنة 1932 وعاد في خامسة إلى غرب الوطن في السنة الأخيرة نفسها (1932) وكان يعنون كل رحلة من هذه الرحلات عند نشرها بعنوان خاص بها. فالرحلة الأولى حملت عنوانا عاما هو "للتعارف والتذكير" وحملت الثانية عنوانا خاصا "جولة صحفية" بينما كان عنوان الرحلة الثالثة "في بعض جهات الوطن" وللرابعة عنوان "ثلاثة أيام ببسكرة" أما الرحلة الخامسة فهي وحدها التي حملت لفظ الرحلة في عنوانها: "رحلتنا إلى العمالة[1] الوهرانية باسم الجمعية" بينما يرد هذا اللفظ نفسه وما شابهه في غيرها أثناء الحديث عن الرحلة فقط خاصة في مقدمتها.

انطلاقا من هذا الترتيب -في زمن الرحلة وتاريخ نشرها- نعالج رحلات (ابن باديس) الداخلية، نتلمس فيها ما كان يشغله، همومه واهتماماته وانطباعاته المختلفة عن وضع أو قضايا أو أشخاص أو غير ذلك مما تمكن ملاحظته في سياق الرحلة ونسيجها.

أول رحلة إذن لابن باديس هي رحلته الشخصية عبر مدن وقرى في الناحية الشرقية من الوطن بعنوان "للتعارف والتذكير"[1] وهي توحي أولا بالرغبة في الاتصال بالناس ومعرفة أوضاعهم وتوجيههم في أمور حياتهم ودينهم مسترشدا في ذلك بقول الله تعالى: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾.

ونحن ندرك بوضوح من السياق في المقدمة ما كان عليه المواطن الجزائري من حسن تقدير للعلم ورجاله أولا، واستعداد تام لاتباع ما يقترحه رجل العلم أو يأمر به حين يكون قدوة في سلوكه: صادقا في أقواله. مما يمنحه التأثير، ويكون به حسن الاستجابة من الجميع: «ما حللت بقعة إلا التف أهلها حولي يسألون ويستمعون في هدوء وسكون»[2].

هذا الانطباع العام من الكاتب أتى نتيجة منطقية لحكمه الإيجابي على الناس يومئذ حين يجدون رجل الدعوة المخلص في عمله المسترشد بعلمه وحسن خلقه ونضجه الفكري في التعامل مع الناس ودرايته بهم وبالمنهج العلمي السليم في توجيههم وإسداء النصح لهم: «عرفتني تنقلاتي في بعض قرى ما في قلوب عامة المسلمين الجزائريين من تعظيم للعلم وانقياد لأهله إذا ذكّروهم بحكمة وإخلاص»[3].

فما هي هذه القرى والمدن؟ وماذا كان من أمر (ابن باديس) فيها مع الناس ومحيطهم؟

الحديث عن خطة سيره يبدأ من قرية (الحروش)، (فعزابة)، (سكيكدة)، (العلمة)، (مجاز الدشيش)، (سيدي مزريش)، (عين مليلة)، (أم البواقي)، (عين البيضاء)، (فمسكيانة)[ب].

يتنوع شكل الحديث في كل محطة من هذه الرحلة أو الرحلات، كما أنه يتسع في محطة ويقصر في أخرى، فعندما بدأ الحديث عن قرية (الحروش) لم يقل لنا: كيف وصلها؟ وفي أية ساعة؟ بل هو يحدثنا مباشرة عن مسجدها حيث رأى أن «القرية تقتضي جامع جمعة، فذكرناهم في شأنه واتفقت كلمة الجمع»[4] للنهوض بدعوة الناس لبنائه، أين ذكرهم بذلك؟ متى؟ ربما كان ذلك في المسجد، ربما كان في المجالس العامة التي ذكرها من دون تحديد، لكنه يحدد موضوع حديثه بعد صلاتي الظهر والعصر، بدرس بعد الظهر عن «تكبيرة الإحرام والسلام»[5] أما بعد

العصر فبدا في قالب محاضرة تركزت على آيات قرآنية.

بدت مهمة الرحالة في هذه المحطة عملية في التعليم والتوجيه والحث على أعمال البر، وهي نفس المهمة التي قام بها في المحطة اللاحقة (عزابة) فذكر أن درسه بعد صلاة العشاء من مساء حلوله بهذه القرية كان حول الآية القرآنية ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ داعيا إلى الوحدة والتآزر على الخير، والتعاون على البر، فيذكر العبرة من مظاهر الأخوة في الصلاة حاثا على تشييد المساجد «ذكرناهم بإتمام ما كانوا وضعوا أساسه من بناء جامع الجمعة»[6].

والظاهر أن إقامة الشيخ امتدت أكثر من يوم هنا، لأنه يذكر دعوته مع غيره من أحدهم إلى منازله خارج (عزابة) حيث استمرت دروس الشيخ (ابن باديس) وتوجيهاته القوم الذين كانوا معه والذين توافدوا للمناسبة في ضيافة صاحب الدعوة الذي قال عنه (ابن باديس) ثناء «كان الشيخ قائما بنفسه على خدمتنا داعيا أتباعه إلى الاهتداء بما أمليناه عليهم من دلائل الكتاب والسنة»[7].

كما لبى (ابن باديس) دعوة من أحد الأعيان التابعين للإدارة الفرنسية، لكنه «مرضي عليه من جميع الناس هنالك في دينه وأخلاقه»[8] النقطة الجديدة شكليا في هذه المحطة من الرحلة تتعلق بمظاهر الحفاوة والاستقبال ذات الطابع الرسمي، حيث كان في انتظاره بمحطة القطار في (عزابة) قاضيها وبعض النواب البلديين وأعيانها في سيارتين اثنتين وهو لا يذكر توجهه أولا إلى المسجد بل إلى حانوت أحد المثقفين "الأديب جلواجي، «وحانوته مجمع أهل الفضل من القرية ونواحيها»[9] وإن اختفى شكل الاستقبال (الرسمي) في المحطة التالية من الرحلة (سكيكدة) فإن (الحانوت) يبرز فيها أيضا، حيث كان حانوت نائب بلدي هو النادي الذي استقر فيه (ابن باديس) يحاور الناس ويستقبل «جميع طبقاتهم للسؤال وسماع التذكير»[10] أما اللقاء للدرس العام بالمسجد فلم يتحقق لقصور من المكلف بإعلان ذلك والدعوة إليه.

أما في المحطة التالية (العلمة) فقد كان درس الوعظ والتذكير «في مجلس عام بالسوق»[11] بعد لقاء بعض من فضلاء القوم، قال عنهم «ينسى أسماءهم الذهن ولا ينسى ودهم القلب» وبعد لقاء الناس في (مجاز الدشيش) وتذكيرهم بأثر القرآن في العرب الذين تطوروا به وتوحدوا بفضله انتقل إلى قرية (سيدي مزغيش) حيث هبّ الناس إلى لقائه، فتعددت جلسات الوعظ ومجالس التذكير والدروس الدينية في المسجد وخارجه، وقد أثنى ثناء عطرا على شخص يدعى

(القائد عمار) وهو الذي أسس المسجد من ماله و"حبس عليه ما يقوم بنفقته" وهو الذي امتاز بالتواضع الجم واحترام الناس الأمر الذي جعل الكاتب يعلق على ذلك بقوله: «إن الاحترام الحقيقي هو احترام القلوب التي لا تملك إلا بالإحسان»[12].

ثم يذكر لنا الكاتب في مرحلة (عين مليلة) أنه وصلها (يوم سباق) والمرجح أنه سباق خيل، وهو الشائع يومئذ، فكانت المدينة لذلك «تموج بالخلق موجا، وكان نزولي بالمكتب القرآني... اجتمع علي بذلك المكتب أعيان البلدة وأهل العلم الذين صادفتهم»[13] وقد قضى (ابن باديس) يومين في المدينة مدرسا ومحاضرا تشمله العناية والاحترام من الجميع خاصة من مثقفي المدينة الذين ألقى بعضهم خطبا عن «أهداف هذه الرحلة والدعوة إلى الاستفادة منها» كما قال فيه أحدهم قصيدة عبرت بوضوح عن كثير مما نذر (ابن باديس) إليه نفسه من عمل جاد هادئ لبعث وعي في النفوس وإرشاد الناس في دينهم وحياتهم، قال فيها صاحبها (دنيا زيدان)[ج].

أعرني بيانا –أيها الحبر– كافيا
يكون لدي الشعر منه مؤيدا
فيالك من شيخ حكيم مفضل
نضا لخطوب الدهر سيفا مجردا
وقام بدين ا لله في كل موقف
ينادي ألا يا قوم سيروا إلى الهدى
فصان حقوق ا لله من كل جائر
ولم يخش قول المفسدين من العدا[14]

أما أهم ما سجله (ابن باديس) في المحطة التالية من رحلته (أم البواقي)[د] فهو الصراع القبلي بكل سلبياته التي يزداد الإحساس بسوئها وعواقبها السلبية حين يشمل المتعلمين «الذين ينتظر منهم إزالتها فكانوا من صلاتها» بدعوى تجنب الأذى الذي قد يصيبهم من جماعاتهم إن سعوا في صلح أو أظهروا تسامحا ومرونة «ولو كان لهذه القرية جامع لأمكن بإذن ا لله تقريبهم من بعضهم بتذكيرهم با لله»[15].

لكن جامع القرية هو «رمال وحجارة مكدسة على قطعة أرض منذ سنوات حالت أدواء الفرقة بين القوم وبين المبادرة في بنائه»[16] والقرية غارقة أيضا في الاستسلام من جهة أخرى للدجل والشعوذة التي كان يمارسها أحدهم في هيئة ولي، مما كان موضوع درس (ابن باديس) غير أن الصورة تتعدل في (عين البيضاء) بجامعها العامر ورجالها العاملين من المثقفين المستنيرين، حيث بدا الجو مشجعا أوحى بدبيب حركة الإصلاح في المجتمع للنهوض به ومكافحة المفاسد والبدع، فوصف الكاتب رجال المدينة من العلماء بأنهم أهل فضل جادون في العمل على

نشر الفهم الصحيح للدين، حريصون على تهيئة ظروف ملائمة، حريصون على المسجد كموقع مناسب للوحدة بين الناس والنهوض بالمجتمع.

وفي (مسكيانة) آخر محطة من هذه الرحلة الأولى لقي (ابن باديس) حفاوة واحتراما وتقديرا، فذكر الأشخاص الذين قابلهم من أعيان البلدة والذين دعوه ضيفا عليهم كما ذكر التقاءه الناس في المدينة مذكرا واعظا «وبالغ أهلها في الاحتفاء والاعتناء، وكانت لنا مجالس في عدد من محلاتهم التجارية لم تخل من تعليم وتذكير»[17].

هذا إضافة إلى دروسه المسجدية فيها حيث ذكر وهو يشرح سورة (المدثر) «حاجة الأعمال العظيمة إلى الجد والنهوض والصبر والثبات، وأن أعظم محصل للصبر هو إخلاص العمل لله»[18].

لقد جاءت هذه الرحلة في فترة بدأ الشعب الجزائري يدرك ظلم الاحتلال وجبروته، كما بدأ يدرك ما لحقه من أذى في دينه ومساجده ولغته، إضافة إلى الأذى في أرضه المصادرة وحريته المغتصبة.

ومن سبل العودة إلى الذات استعدادا للنهوض ينبغي الاهتداء بالدين والتسلح بالعلم، والتعاون الجاد لخدمة الأمة والوطن، من هنا كانت أهداف الرحلة واضحة من خلال مسارها ونشاط صاحبها، ومن عنوانها نفسه (للتعارف والتذكير) فهو يسعى في كل مرحلة من رحلته إلى أن يعرف الحالة الدينية والاجتماعية في كل مدينة، ومدى إقبال الناس على التعليم أو فتورهم تجاهه، ودرجة حرصهم على بناء المساجد وعمارتها، ووضع المكاتب القرآنية وحجم الإقبال عليها، يريد أن يعرف أيضا ما يشغل اهتمام الناس أكثر متحسسا أوضاعهم وعلاقاتهم، كما يريد من جهة أخرى أن يعرف الناس آراءه ومواقفه ليسهل عليه في النهاية وعظهم وإرشادهم وتذكيرهم، وهو تذكير بأعمال الخير والإحسان والعمل الصالح، تذكير بأحكام القرآن والحديث في أمور كثيرة وما جاءت به التعاليم لصالح حياة الناس في دنياهم وآخرتهم.

بدا الرحالة ذا رغبة شديدة في فهم الناس وحرص على حسن توجيههم ملتمسا في ذلك مخاطبة الوجدان والحس الديني لدى الإنسان الجزائري، لذا كان الحديث والقرآن نصا محور حديثه ومنطلقه وسنده في أحكامه وتوجيهاته للناس، في حسن أداء الفرائض الدينية، وفي ضرورة الوحدة والتآزر، في نبذ خرافة ومقاومة مشعوذ، كما لاحظنا في أمر الذي كان يزعم أنه ولي. وكان ذلك يجد صداه في الناس لصدق صاحبه وقوة بيانه وقدرته على الإقناع «كنت

أذكرهم بهذا كله، وأقرأ على وجوههم سمات القبول والإذعان، وأنا على يقين من بقاء أثر نافع لذلك بصدق وعد قوله تعالى: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾[19].

ومثلما أعطت الرحلة الكاتب انطباعا جيدا عن المنطقة وهي تبحث عن نور اليقين في معرفة دينها وسبل الخلاص من الجهل إلى رحاب المعرفة والعلم وسبل التكافل في أعمال الخير فإنها أعطت انطباعا آخر سلبيا عن الروح العشائرية التي ما تزال تفتك بالمجتمع في القرية الواحدة، فتفتت جهده وتضعف تآزره ووحدته كما تحد من قدرته على إنجاز الأعمال الخيرية والوطنية.

تركز اهتمام الكاتب على المساجد وأوضاعها والتعليم القرآني مذكرا الناس بأهمية ذلك في نشر التعليم وإشاعة الفهم الصحيح للدين.

جاءت الرحلة في شكل أقرب إلى شكل المذكرات اليومية، يذكر ما قام به في كل محطة من رحلته وما شاهده» فنشعر أن ذلك يمكن أن يكون يوما أو يومين أو ثلاثة أيام باختلاف القرى والمدن التي يحل بها، وكثافة نشاطه الديني-الثقافي أو قلته، ولم يرد في ذلك التحديد التقريبي إلا مرة واحدة في مرحلة (عين مليلة) حيث ذكر أنه قضى فيها يومين من دون أن يحدد تاريخ ذلك «مكثت يومين في البلدة ضيفا على السيد أحمد بن المولود ودعيت للغداء في اليوم الثاني عند السيدين: بكير وسليمان أبناء الشهيد إبراهيم وهما من أصدق من رأيت في محبة التآخي والاتحاد»[20] لكنه كان يذكر الفترة التي يلقي فيها دروسه وخطبه: بعد الظهر، أو العصر، المغرب، أو العشاء.

وقد كان تنقله مفردا بالقطار في أغلب المراحل، من دون أن يقول لنا كيف غادر هذه المدينة أو تلك القرية إلا مرتين: واحدة في الانتقال من (مجاز الدشيش) إلى (سيدي مزريش) في السيارة الخاصة نفسها التي استقبلته للانتقال إلى (المجاز).

ومرة في انتقاله من (عين البيضاء) إلى (مسكيانة) حيث ذكر ذلك بوضوح من دون تحديد التاريخ ولا الوقت: «أخذني من البيضاء إلى مسكيانة الشاب المهذب الماجد السيد السعيد بن زكري خوجة حاكمها ونزلت في بيت جامعها»[21].

لكنه كان في أكثر المراحل يذكر أسماء مستقبليه من متعلمين ومثقفين أو من محبي الثقافة المتدينين خاصة، من الموظفين في القضاء أو في البلدية أو غيرهم.

وإذا كان طابع الرحلة تسجيلي فإنه لم يخل من وصف حرارة اللقاء بالناس وغبطته بحسن

الاستقبال والاهتمام الخاص من المثقفين والأعيان، ومبادرتهم العمل بتوجيهاته ونصائحه للتضامن وبناء المساجد، كما توضح شيئا من ذلك هذه الفترة عن نشاطه في (عزابة) «كان الدرس العام بعد العشاء بالمسجد –وهو محل مكترى– في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ واستطردنا إلى مظاهر تلك الأخوة في الصلاة وحكمة بناء المساجد، وذكرناهم بإتمام ما كانوا وضعوا أساسه من بناء جامع الجمعة. وقد علمنا بعد سفرنا أنهم شرعوا في العمل. وفقهم الله»[22].

هكذا عكست الرحلة جانبا مما بدأ يسري في المجتمع من حركة وحيوية توحي باستعداد المجتمع لاعتناق الفكر الإصلاحي وحرصه على فهم دينه وقابليته للتطور ليغير ما به من مساوئ تطلعا إلى الأفضل.

الرحلة الثانية لابن باديس كانت عبر أهم المدن والقرى في منطقة (القبائل) في شهر صفر (1349هـ) جويلية (1930م) انطلاقا من (سطيف). فتوقف في (برج بوعريريج) ثم مضى إلى (تازمالت) و(أقبو)، (سيدي عيش)، (بجاية)، (عزازقة)، (تيزي وزو)، (دلس)، (تيقزيرت)، (آزفون)، (الأربعاء بني راثن)، (عين الحمام).

وقد حاول فيها (ابن باديس) أن يقوم بعملية اختراق هادئة لمنطقة باتت تحت سيطرة الآباء البيض، حيث كان الحظر قائما على نشاط الحركة الإصلاحية، كما كان الحرص على منع التعليم العربي والإسلامي فيها أكثر شدة.

لذا فإن استطاع (ابن باديس) أن يدخل المنطقة، ويلتقي البعض فإن سلطات الاحتلال الفرنسي منعته من إلقاء الدروس المسجدية أو المحاضرات في المجالس والنوادي، فحرم المواطن الجزائري في هذه المدن والقرى علمه وتوجيهاته. لكن الاتصال المباشر وتبادل الآراء والأفكار العامة في هذا الاتصال يبقى ذا أهمية أيضا خاصة أن (ابن باديس) مضى ينتقل للتعريف بمجلة "الشهاب" وجمع الاشتراكات لها. والحديث عنها وما تنشره وما تعانيه في محيط التضييق عليها يبقى بدوره حديثا في قضايا الدين والحياة الاجتماعية والسياسية أيضا بشكل ما، وربما يأتي تصريح (ابن باديس) للمواطنين وهم يلحون عليه لإلقاء دروس بأن ذلك محظور عليه دعما له وللقضية الوطنية ولجهوده الإصلاحية والتوجيهية وتحريضا غير مباشر على سلطة الاحتلال التي باتت تخشى ضياع هيبتها في النفوس وانجذاب الناس لحركة الفكر الديني التربوي الإصلاحي الذي يكون الموقف من السياسة إحدى نتائجه في تفكير الناس وتعبيرهم

ثم سلوكهم «ماكان أشد أسف الناس في جميع هاته البلدان لما كنت أرد طلبهم من القاء بعض الدروس الدينية معتذرا بالمنع الحكومي»[23].

ورغم المسافة الكبيرة التي قطعها الكاتب والمدن والقرى التي حل بها فإنه لم يحدثنا عن شيئ ذي أهمية خاصة، غير تلك الصورة التي أثنى فيها على المنطقة شاكرا لأهلها حسن الاستقبال وكرم الضيافة «لقد لقينا في كل محل دخلناه ما عرف به شعبنا الجزائري العظيم من كرم وأريحية[24] هذا إضافة إلى الصورة السابقة التي جسدت حب المواطن دينه ورغبته في معرفته معرفة صحيحة.

وإذا قام (ابن باديس) بالرحلتين الأولى والثانية في مناطق من شرق الوطن ووسطه بمفرده فإن رحلته الثالثة كانت رفقة تلميذين له إلى مدن أخرى في غرب الوطن ووسطه، كان التلميذان هما(الفضيل الورتلاني) و(محمد آل الصادق الجندلي) أما المدن فهي (مليانة)، (خميس مليانة)، (الشلف) التي كانت تحمل اسم (الأصنام)، (غليزان)، (مستغانم)، (أرزيو)، (وهران).

تمت الرحلة في صيف 1350هـ (1931م) وهي بعنوان "في بعض جهات الوطن" ونشرت في حلقتين بمجلة (الشهاب)[25].

من الناحية الزمنية إن الرحلة تأتي بعد تأسيس (جمعية العلماء)[هـ] بضعة أسابيع في عطلة صيفية فرغ فيها الشيخ من دروسه في (قسنطينة) كما أنها من ناحية الدعوة والتنظيم -فيما يخص الجمعية- سبقت انعقاد مجلس إدارة جمعية العلماء الذي قدم له (ابن باديس) تقريرا شفهيا عما «كان من نشر دعوة الجمعية وما كان من إقبال الناس عليها وما كان من شبه عرضت لبعض فيها فأزلناها لما سألونا عنها»[26].

ذكر الكاتب في المقدمة إنهم اتجهوا من (قسنطينة) إلى (الجزائر) العاصمة حيث قضوا بضعة أيام، ثم كان الشروع في الرحلة التي استغرقت عشرين يوما، كان الموضوع الأساسي للحديث فيها عن (جمعية العلماء) ودورها «كنا نرى في جميع المجالس إقبالا وقبولا مما لا شك معه في بقاء الأثر الطيب في القلوب إن شاء ا لله»[27].

وكانت أول محطة في بداية الرحلة بعد العاصمة مدينة (مليانة) ثم (خميس مليانة) اللتين بدا اهتمام الكاتب فيهما منصبا على وضعهما الثقافي، ففي كلتيهما رجال علم، لكن في (مليانة) رغبة عن العلم أو فتور فيه، بينما في (خميس مليانة) رغبة فيه وإقبال عليه، مما جعل الرحالة يخرج بانطباع سلبي عن المدينة الأولى وانطباع إيجابي عن المدينة الثانية، ورد الجمع بين الانطباعين في هذه الفقرة التي يتحدث فيها عن

(خميس مليانة) بقوله: «عقدنا مجلسا عاما للتذكير حضره جمع غفير من الناس، فأزال عنا ما شاهدناه في الخميس من النشاط والرغبة والإقبال ما حملناه من الهم من فتور عامة مليانة وخمودهم»[28].

والانطباع الإيجابي نفسه يطرد وإن بمستوى أقل عن (الشلف) ذات القبول الحسن للتعليم، وعن رجالها من العلماء ذوي النشاط الملحوظ، فهي ذات كرم بقومها ونشاط مقبول في شؤون الثقافة الدينية يقوم به رجالها، كما يطرد الانطباع الإيجابي عن (غليزان) المدينة العامرة برجال العلم وكرم أهلها، فهي كما يقول الكاتب «مثل بلذة الأصنام من ناحية التجارة بل أكثر ومثل مليانة من ناحية المعارف»[29].

وإن جاءت المقارنة هنا عفوية فإنها في الوقت نفسه عكست إحساسه بمستويات الأوضاع في تجارة أو درجة اهتمام بثقافة وتعليم، فالمدينة (الشلف) أو (الأصنام) كما كانت تسمى: عامرة بعلمائها مثل (مليانة) لكننا من المقارنة ندرك تقدم (مليانة) عليها، ومعياره في ذلك هو إقبال الناس على التعليم وليست العبرة برجال علم وتعليم فقط من دون تجاوب نشيط من المحيط، أما أهل (غليزان) فقد استقبلوا الداعية المصلح بترحاب لاعتباره شخصية وطنية، يجتمع بالعلماء وينزل ضيفا عليهم، كما يبادر إلى تلبية الدعوات الكريمة من المواطنين «استدعانا إخواننا المزابيون إلى محلهم وأقاموا لنا احتفالا حضره جميع أفرادهم واستدعوا بعض أعيان البلد، فشاهدنا من أدبهم وكرمهم وحسن اقتبالهم لجمعية العلماء ما سرنا بهم كثير السرور»[30] كما يدعوه بعض مواطني (تيهرت) في (غليزان) بإلحاح إلى زيارة مدينتهم (تيهرت) ويرحب به في (غليزان) نفسها «شيخ الزاوية بها... من شيوخ الزوايا الذين هم رغبة في نشر العلم وهداية الناس وسعة صدر في سماع الحق وأدلته»[31].

ومن المدينة نفسها صحبهم في متابعة الرحلة أحد الطلاب الزيتونيين «فرافقنا إلى إتمام الرحلة بوهران ورأينا منه آدابا وأخلاقا شريفة»[32].

تأتي بعد (غليزان) مدينة (مستغانم) التي خصها الكاتب بأكبر مساحة من الحديث، وهي أهم محطة في هذه الرحلة: أولا للجهد الكبير الذي بذله (ابن باديس) فيها للتعريف بجمعية العلماء وأهدافها مدافعا عن الفكر الإصلاحي المستنير في محيط طرقي، وإن بدت طرقية -كما صورها (ابن باديس)- متفتحة ذات قابلية للحوار حرصا من شيوخها على تجنب ما قد يضايق الزائر ويحرجه كما يوضح ذلك انطباع (ابن باديس) عن الشيخ (أحمد بن عليوه) الذي أقام حفل عشاء على شرف (ابن باديس) حضره نحو مائة شخص، فقال عنه (ابن باديس): «بالغ

في الحفاوة والإكرام، وقام على خدمة ضيوفه بنفسه، فملأ القلوب والعيون وأطلق الألسنة بالشكر... ومما شاهدته من أدب الشيخ مضيفنا وأعجبت به أنه لم يتعرض أصلا لمسألة من محل الخلاف يوجب التعرض لها على أن أبدي رأيي وأدافع عنه»[33].

كما أنها أهم محطة ثانيا للرجال الذين التقاهم (ابن باديس) من ذوي الصلة بالتعليم والشؤون الدينية، ومن أهمهم (ابن عليوه) نفسه صاحب الزاوية العليوية، وكذلك (الأعرج بن الأحول) أحد شيوخ الطريقة القادرية، وكذا دعوته لزاوية الشيخ (ابن طكوك) إضافة إلى غيرهم من رجال القضاء والإفتاء وحاكم المدينة نفسه الذي سبق له العمل كاتبا عاما في دار الولاية (العمالة) ثم هي أهم محطة ثالثا عما أسهمت به من تعريف بجمعية العلماء ومقاصدها في مدينة طرقية الأمر الذي حببها إلى البعض كما فرض احترامها واحترام رئيسها، وجعل الطرقي نفسه يقدم التبرع للجمعية ذاتها -كما حدث في زاوية (ابن طكوك)- كما أنها أهم محطة أيضا للمناقشات المختلفة التي جرت فيها بروح سمحة جعلت (ابن باديس) يقول «أن لا نجعل القليل مما نختلف فيه سببا في قطع الكثير مما نتفق عليه... وذكرنا الدواء الذي يقلل من الاختلاف ويعصم من الافتراق وهو(و) تحكيم الصريح من كتابه والصحيح من سنة رسوله... والحق أن أغلب الناس ممن رأينا صاروا يشعرون بألم الافتراق وينفرون منه، ويصغون إلى دعوة الوفاق والتحاب»[34].

وقد اتسمت المشاعر هنا بالرزانة والتحفظ والحذر حتى في وصف اللقاء بين الرحالة ومستقبليه تجنبا للإحراج وحذرا من بواعث الاستفزاز. لذا رأينا (ابن عليوه) نفسه يحرص على تجنب ما فيه خلاف في الرأي، فأنكر لذلك على أحد التجار الحاضرين اندفاعه في وصف المصلحين بالمفسدين الذين ينكرون "الولاية" كما رد (ابن باديس) نفسه ردا مهذبا، لم يهاجم فيه تيارا خاصا أو معسكرا معينا وإنما بدأ يشرح للتاجر الجاهل الجريء مدلول كلمتي "الإصلاح" و"الولاية"[35].

وقد بدأ (ابن باديس) في تعامله مع الموقف سياسيا مرنا وفقيها متفتحا ومجادلا ذا أخلاق فاضلة، يسعى إلى الإقناع بالمنطق والحجة المستمدة من القرآن والسنة وسيرة الأتقياء. فهو يحرص على الإرشاد من وحي الدين ويدعو بالحسنى للتعاون والتآزر في الخير العام. كما يحرص أيضا من جهة أخرى على اتقاء المضايقات من رجال الاحتلال أنفسهم، لذا قام بزيارة الحاكم في المدينة للتعبير غير المباشر على أن مهمته ليست سيلسية، بل دينية اجتماعية

إصلاحية، وهذا تحسبا لما قد ينسجه المتآمرون على الجمعية والحاقدون على حركة الفكر الإصلاحي من أكاذيب تأولها سلطة الاحتلال لتمارس أسلوب التضييق على الحركة الإصلاحية فتحةل بينها وبين مهمتها في المجتمع.

وبعد (مستغانم) تميزت مرحلة (أرزيو) بدرس بعد صلاة الجمعة، وبلقاءات مع المواطنين الذين توافدوا من النواحي المجاورة، وبات الجميع ضيوفا على إمام مسجدها الذي وصفه الكاتب بذي الفصاحة وصحة الإدراك واستقامة الفكر والأدب «معترف له بالعلم والفضل»[36] وقد كتب قصيدة في مدح (جمعية العلماء).

وإن لم يحدد الكاتب الفترة التي قضاها هنا مع مرافقيه فيبدو أنها لم تتجاوز يوما واحدا. أما في (وهران) المحطة الأخيرة فقد حددها بيومين اثنين «ما كان اليومان اللذان أقمناهما بتلك العاصمة الكبيرة ليكفيا في التعرف عليها وكمال الغرض من الاجتماع بفضلاء أهلها»[37].

وكما رأى في رجالها علما وفضلا رأى عموما في أهلها أيضا «تعطشا للعلم وإقبالا على سماعه»[38] أما خارج هذا الانطباع فلا نجد غير حديث مختصر جدا عن دروس الوعظ ولقاءات الذكر وحفلات الطعام بلغة تفتقر إلى الحركة والحياة في الوصف، فبقي كلامه حديثا تسجيليا خالصا، يعكس بشكل خاص حس عالم أو رجل دين يسجل الحدث كما جرى، لا شعور أديب يبعث في الحدث حياة وحركة في الصلة بالمحيط والناس.

أما رحلة (بسكرة) فقد جاءت بعد الرحلة السابقة بعنوان "ثلاثة أيام ببسكرة"[39] قام بها (ابن باديس) لزيارة شعبة جمعية العلماء في (بسكرة) التي كان يرأسها (الأمين العمودي) وكذا (مدرسة الإخاء)[ز] المؤسسة حديثا إضافة إلى لقاءاته الأخرى ذات الطابع الثقافي للتعريف بالجمعية ونصح الناس وإرشادهم.

وقد سجل الكاتب انطباعه وما قام به في صفحتين ونصف فقط من المجلة، برز فيها حرصه على تعميق روح التعاون والتآخي في خدمة الخير العام ومصلحة المجتمع والوطن. فبعد المهمة الخاصة بتنصيب (شعبة الجمعية) كانت هناك الزيارة الخاصة لمدرسة (الإخاء) التي نهض بأمرها المواطنون، فلمسنا ابتهاج الكاتب بروح التعاون والتآزر الذي جسده اسم المدرسة نفسه كما قال (ابن باديس) وهو يتحدث عنها «تسمية مدرستهم لمدرسة الإخاء هو أثر مما تنطوي عليه قلوبهم من معنى الأخوة الصحيح التي ربطها به الإسلام، وتشاهد روح التضامن والتآخي بادية في إدارة المدرسة»[40] ثم شرع يتحدث عن جدية أساتذتها واجتهاد تلاميذه ولقائه بمجلس إدارتها

وبعض المواطنين في صحنها حيث أسهم في خطب تحث على " المودة والنصح والتنشيط".

هذا التآزر في الأمور الخيرية والوطنية ذات الأثر الكبير في رقي الأمة وازدهارها جعل الكاتب يخرج بانطباع إيجابي بدا فيه منشرح الصدر سعيدا بتعاون المواطنين وتكاتفهم «من أعظم ما يدخل السرور على قلب المسلم أن يرى إخوانه المسلمين يمثلون معنى الأخوة الإسلامية تمثيلا عمليا مثل ما شاهدته في بسكرة من مالكيتها وإباضيتها، فجماعتهم واحدة ورأيهم واحد وشوراهم في المصالح العامة واحدة»[41].

ثم يتحدث عن ذهابه صحبة (العمودي) إلى نائب شيخ البلدية لإطلاعه على مقاصد الجمعية، كي يأذن أيضا في النهاية لابن باديس بإلقاء خطاب على المواطنين في مقر البلدية، وقد «أجاب بارتياح فغصّت مساء رحاب دار البلدية بالناس» ثم يسجل زيارته رفقة (محمد خير الدين) إلى (شيخ العرب) كما قال: «بوعزيز بن قانة في داره لنقدم له الجمعية، فتلقانا بلطف وحفاوة عظيمين وأبدى سرورا كبيرا بالجمعية ومقاصدها، وأعجبه بوجه خاص، وود لو يبدأ به قبل غيره تأسيس الكلية الإسلامية إجزائرية التي في عزم الجمعية السعي لتأسيسها، ووعد حضرته أن يكون في عون الجمعية بما يكون في استطاعته، فشكرنا له فضله وشعوره وودعناه معجبين بأدبه وحسن أخلاقه»[42].

ثم يتحدث عن الدعوات الخاصة لموائد الطعام التي أسماها "موائد الكرم" عند الأشخاص والجماعات، ومنهم رجل زاوية نفسه (الشيخ بنعزوز بن الشيخ المختار) الذي خصه بذكر طيب في نهاية رحلته قائلا «أحد أبناء الزوايا الناهضين، ذو أخلاق وكرم ومعرفة بمسائل الفقه وبذل في سبيل الخير، ومن داره سرنا للمحطة في جمع من إخواننا البسكريين الأفاضل، فودعناهم وركبنا القطار إلى قسنطينة حاملين لهم الود والشكر والإعجاب»[43].

خرج الكاتب في النهاية بانطباع عام عن (بسكرة) التي يتآخى فيها الجميع من المواطنين ويتعاونون، يشجعون الحركة التعليمية والثقافية ويبدون جميعا بمختلف فئاتهم الاجتماعية الاستعداد إلى العمل لمساندة (جمعية العلماء) في مشاريعها الدينية والعلمية والثقافية بشكل عام.

صاغ الكاتب آراءه وانطباعاته وأخباره في رحلته هذه بلغة تقريرية لكنها لم تقعد بمشاعر الكاتب في الإعراب عما شاع في المحيط من مظاهر الود وروح التعاون وسمات الصفاء والطيبة في القلوب الخيرة الطاهرة عموما.

والرحلة الخامسة الأخيرة مما دونه بنفسه من رحلاته في الداخل شملت مدنا في الجنوب والوسط والغرب تحت عنوان "رحلتنا إلى العمالة الوهرانية باسم الجمعية"[44] وكانت تلك المدن هي: (المدية)، (البرواقية) ، (قصر البخاري)، (البيض)، (وهران)، (سيدي بلعباس)، (عين تموشنت)، (تلمسان)، (مغنية)، (الغزوات)، (ندرومة)، (آرزيو)، (مستغانم)، ومن هذه زار (زاوية ابن طكوك) ثم (غليزان).

وقد دامت هذه الرحلات أو الرحلة المضنية أكثر من شهر، انطلق فيها من العاصمة في 27 من المحرم 1351 (جوان 1932م) وقد ذكر إنها تنفيذ لقرار (جمعية العلماء) الخاص بإرسال أفراد إلى نواحي الوطن للوعظ والإرشاد تصديا للآفات الاجتماعية، وكان البدء بهذه المناطق التي أسندت فيها إلى رئيس الجمعية نفسه (ابن باديس) كي «يقوم بذلك، وأن يستعين في رحلته بكل من يكون في طريقه من أهل العلم فقبلت بذلك واستعنت با لله»[45].

اختلف منهجه في هذه الرحلة عن منهجه في الحديث عن الرحلات السابقة فهنا بدا أشد ميلا إلى تقديم عرض، فنلمس أنه حصر القضايا التي يلقي فيها دروسه أو يحاضر أو يعظ أو يرشد، فيتكرر معظمها في تلك المدن في محور أساسي كما أعلنه في خطة عمله تحت عنوان "موضوع الدرس ومادته" في الرحلة: «كانت الدروس كلها حثا على الفضائل وتنفيرا من الرذائل وبيانا لحقائق الدين... حثا على التآلف والتعاون مع جميع السكان... وكانت مادة الدرس دائما آية من كتاب ا لله مشفعة بحديث رسوله عليه وآله الصلاة والسلام، وكنت بعد الدرس أعرف الناس بالجمعية ومقاصدها... وأخص لهم وصايا الجمع في هذه الكلمات الثلاث: تعلموا، تحابوا، تسامحوا»[46].

وكانت أول نقطة في برنامجه يحرص عليها غالبا: أن يبدأ بزيارة المسجد في المدينة التي يزورها عملا بالسنة أولا وتنبيها لحرمة المسجد وفضله ثانيا، للوقوف فيه أمام ا لله في لحظات الشدة والضيق، وفي ذلك درس عملي لمحاربة بدع متفشية وصرف الناس عن ضلال شائع «فإن العامة فيما رأيت في كثير منهم يفزعون إلى البناءات المضروبة على الأضرحة ويظهرون فيها من الخشوع والخضوع ما لا أراه منهم في بيوت ا لله، ومن ذا الذي يسوي بيت الخالق ببيت المخلوقين لولا انتشار الجهل وكثرة الغفلة والسكوت عن الحق وقعود من لا يجوز لهم القعود عن التعليم والتبيين»[47].

أما موضوع حديثه فإنه ينطلق من النقطة السابقة دفعا لبدعة أو تعريضا بضلال و "حثا

على الفضائل وتنفيرا من الرذائل وبيانا لحقائق الدين" التي يشوهها الجهلة، كما يحاول البعض الإساءة إلى جمعية العلماء بالإشاعات الباطلة حتى «أشاعوا عنها كل إشاعة شنيعة ورموها بكل نقيصة ورذيلة»[48] مما نجد (ابن باديس) يدرجه ضمن دروسه أو محاضراته، فينجح في الإقناع وكان من الانشغالات ذات الطابع الديني في المجتمع موضوع (الكرامات) و(الولاية) و(التصوف) مما اقتضى من(ابن باديس) جهدا للغربلة واجتثاث الاعتقاد بالباطل من بعض النفوس اعتمادا على القرآن والسنة، كما كان من أهم الانشغالات الاجتماعية لديه العمل من أجل رصّ الصفوف في الأمة وتنمية روح التآزر والتعاون معتمدا في ذلك أيضا القرآن والحديث، فوصف الاستجابة لدعوته وتشجيعه في عمله: حبا للعلم وتقديرا لرجاله وإكراما لهم مما يعتبر من تراثنا الأخلاقي والاجتماعي الذي يجدر الاعتزاز به «لقد كان تنازع الناس على ضيافتنا كتزاحمهم على دروسنا ومجالسنا، وكان تسارعهم إلى إكرامنا يضاهي تسارعهم إلى مقابلتنا، وقد كان أكثر البلدان يتلقانا أهلها قبل الوصول إليها ويشيعوننا إلى البلدة التي تليها، فلله هذه الأمة المسلمة العربية في تعظيمها للعلم وإكرامها للضيف تراثا جليلا حافظت عليه أجيالا وأحقابا»[49]، لقد بدا الرحالة سعيدا باستجابة مواطنيه، وأثنى على اهتمام الصحافة الفرنسية برحلته مثلما أثنى على العناية التي خصه بها الجميع، ومنهم أفراد فرنسيون لم يتخلفوا عن حضور بعض حفلات (القهوة) و(الشاي) حتى ولو كان ذلك منهم لرصد ما يصدر عنه وما يبوح به في تلك الجلسات الخاصة التي كثيرا ما تظهر فيها الشخصية على حقيقتها تفكيرا وسلوكا، في إشارة أو رأي.

نجد له إحساسا بالرضى عما قام به من عمل وعما حالفه من توفيق في القيام بالواجب نحو الأمة «خدمنا الأمة الإسلامية بما دعوناها إليه من علم وفضيلة ومحبة وتسامح، وما عرضناه على أسماعها من علوم القرآن وهدايته وما رغبناها فيه من قراءته وتفهمه والعمل به، وخدمنا المسلمين وغيرهم بما دعونا إليه من اتحاد وتعاون وتراحم وتفاهم»[50].

وخلص إلى نتيجة جوهرية تتمل أساسا في «استعداد الأمة لكل خير»[51] وهو ما يوحي باليقظة التي باتت تسري في المجتمع واستعداده لاحتضان كل الدعوات الوطنية التي تدعوه للنهوض خاصة حين تكون منطلقات تلك الدعوات من تراث الأمة الفكري الحضاري بعنصريه الأساسي: اللغة العربية والدين الإسلامي.

صاغ الكاتب رحلته بأسلوب عالم يعرض صورة لوضع الأمة خاصة في جانبيه الديني والاجتماعي، فهي أمة متشبثة بقيمها العربية الإسلامية في التآلف والكرم والتعاون، ذات استعداد تام لما يأمر به دينها وما يدعو إليه مصلحوها. وهذه هي العناصر التي تركز عليها وصف الكاتب وصفا مباشرا من دون الاحتماء بزخرف لفظي ولا امتطاء خيال يتوق إلى أوضاع مثالية، لأن الرجل مشدود إلى واقع أمته الذي يؤرقه، وهو حريص على أن يعبر عن ذلك مباشرة بقلم عالم دين تعنيه الحقيقة المجردة، لا بقلم أديب يجنح بالحقيقة إلى أشعة الخيال، وطلاوة التعبير.

مهما يكن من شيئ فإن رحلات (ابن باديس) الداخلية جسدت حرصه الشديد على فهم المواطن الجزائري لمعرفة ما يشغل باله، همومه واهتماماته ومدى استجابته لما تعمل (جمعية العلماء) له من أجل النهوض والتطور مما يأتي الحس الشديد بالانتماء الحضاري عنصرا جوهريا فيه بوجهيه: اللغة والدين.

كان يجري الاتصالات مع رجال الدين والثقافة من أجل تشجيعهم وتحفيزهم، ويحرص على إرشاد عامة الناس وبث الوعي في نفوسهم ودفع الشبهات التي يلصقها الخصوم بجمعية العلماء، ودعوة الجميع إلى التآزر والتآلف ونبذ كل أشكال الخلاف الهامشي الذي كثيرا ما يسمم العلاقات بين الناس ويملأ نفوسهم ريبة وحذرا وبغضاء مما لا يخدم الناس في دينهم ولا في دنياهم.

وعلى سبيل المجاملة وحذرا للمضايقات التي كثيرا ما تختلقها إدارة الاحتلال بشكل مباشر أو غير مباشر كان (ابن باديس) يزور أحيانا مسؤولي المدينة التي يحل بها، سواء كان جزائريا أم أوروبيا، مثل رئيس البلدية أو رئيس الدائرة أو غيرهما، لتكون إدارة الاحتلال على علم، لسد الباب أمام الاحتمات التي قد تتذرع بها الإدارة لمنع الرجل من مهمته.

وهذه النقطة من بين الأسباب المختلفة أيضا التي جعلته يحرص على نشر رحلاته لإقناع إدارة الاحتلال بأن جولاته ثقافية دينية اجتماعية إصلاحية وليست سياسية، وهذا رغم توفر القضايا السابقة على عنصر العمل السياسي في شكله غير المباشر.

ثانيا: رحلات (ابن باديس) الخارجية(ج):

1- الرحلة إلى (تونس): قام (ابن باديس) برحلة إلى (تونس) في ربيع الأول 1356 (1937م) للمشاركة في إحياء ذكرى أحد أساتذته من رجال العلم والتعليم في تونس هو الشيخ (البشير صفر)[52].

ويبدو من نص الرحلة أن ذلك كان تحت إشراف جمعيتين جزائريتين(ط) في (تونس) فأتاح له ذلك فرصة طيبة حيث حظي كما قال «بلقاء الكثيرين من رجال العلم والأدب والسياسة ورجال الأعمال والعمال، من كانت تونس بهم وبأمثالهم عروس الشمال الإفريقي وواسطة عقد وحدته»[53].

والكلمة الأخيرة توحي بقصده من الرحلة لاعتبارها إحدى الوسائل في التمكين للفكر الوحدوي، إذ أدرج عنوان رحلته الذي هو "في تونس العزيزة" تحت عنوان عام هو "في سبيل الوحدة" وهي الفكرة التي ألح عليها في حديثه وشغلته في تفكيره، وعبر عنها في محاضرته معتبرا نفسه بكل تواضع «جنديا من جنود الإسلام والعروبة في القطر الجزائري... أحمل تحيات الأمة الجزائرية إلى شقيقها الأمة التونسية، ومشاركة الجزائر لتونس في هذه الذكرى الطيبة وهذا الحفل الكريم»[54] فكما تحدث في محاضرته عن السياسة والثقافة تحدث في أمر يجمعهما، فألح عليه وهو التضامن والوحدة كضرورة حتمية بين أقطار المغرب العربي «إن الجمعيتين اختارتا أن يكون الكلام عن الجزائر، وأنا أحب أن يكون الحديث عن عموم المغرب العربي، لأني أومن بأن هذا الشمال الإفريقي لا ينهض إلا بتضامنه مع بعضه بعضا. لكن إذا تحدثت عن الجزائر فإنما أتحدث عن جزء من كل، وأذكر عن الأخ ما يسر أخاه»[55].

من هذا المنطلق عرض للحالة السياسية والوضع الثقافي.

لكن الملاحظ في هذه الرحلة أنها فقيرة جدا في نقل انطباعات صاحبها عن الوضع في (تونس) وعن الرجال الذين التقاهم، فهو لم يحدثنا عن احتكاكه بالمحيط، وما جرى في لقاءاته بالناس: مثقفين وغيرهم، مكتفيا بذكر المناسبة. والثناء على صاحب الذكرى معترفا بجميله عليه كأستاذ له أرشده إلى الاطلاع على تاريخ أمته ووزع في صدره كما قال حب العمل للنهوض بأمته.

غير أننا رغم ذلك لا نعدم فيها مسحة الفن: رقة مشاعر، وصياغة أدبية في لحظة ما من شعور بالطمأنينة والسمو خاصة في قوله «إن لتونس هوى روحيا بقلبي لا يضارعه إلا هوى تلمسان، أعرف ذلك من انشراح في الصدر ونشاط في الفكر، وغبطة في القلب، لا أجد مثلها إلا في ربوعهما».

وهكذا تبرز إحدى الصور الأدبية في أسلوب (ابن باديس) الذي يغلب عليه عموما الطابع التقريري ذو السمة العلمية. فعكس حبه (تونس) التي عرفها كما عكس الارتباط الروحي لدلالات المكان الحضارية كما هو الشأن أيضا

بالنسبة إلى (تلمسان) كواحدة من المراكز الثقافية الإسلامية في المغرب العربي.

عبرت هذه الرحلة في النهاية عن ضرورة التواصل بين أجيال الأمة العربية الواحدة، كما عبرت عن حتمية التعارف والتقارب والتعاون بين أبنائها ليكون ذلك لبنة أساسية لبناء وحدتهم وازدهارهم في إطارحضارتهم الإسلامية.

2- الرحلة إلى (باريس): رحلة (عبد الحميد بن باديس) إلى (باريس) هي رحلته الوحيدة إلى أوربا في المناسبة الخاصة بسفر وفد (المؤتمر الإسلامي الجزائري)[ي] سنة (1936م) لتقديم مطالب (الأمة الجزائرية)[ك] من الحكم الفرنسي. وهي أجود رحلاته أدبيا وأمتعها على الإطلاق، ففيها برزت جوانب من موهبته الأدبية خاصة وهو يصف جلسة على ظهر الباخرة جمعته مع الشيخين(محمد البشير الابراهيمي) و(الطيب العقبي) وعنوانها "مشاهدات وملاحظات"[56] تحت عنوان آخر عام "مع الوفد الإسلامي الجزائري" فأول ملاحظة يبادر الكاتب بتسجيلها كشهادة منه وانطباع في الوقت نفسه: أن أعضاء الوفد جميعا نوابا وشبانا وعلماء كأسرة «كأسرة واحدة في الأنس واللطف والاتحاد، وكانت أوقات ينفرد فيها الشيوخ الثلاثة» هو و(الإبراهيمي) و(العقبي) وكان أهمها تلك اللحظات التي رسم فيها تلك الصورة لكل واحد منهم على ظهر الباخرة، فكانت تلك روح الرحلة فنيا، فيها وصف كل شخصية، وما خالجها من أشواق أو ما انفعلت به من مشاعر وما أحسته من هموم وآمال أيضا فكيف وصف (ابن باديس) كل واحد من هؤلاء؟

كان أولهم (العقبي) فبعد أن وصف الكاتب أثره الإصلاحي وتأثيره في الناس بالجزائر، بدا له أنه شرع يكتشف جانبا آخر في (العقبي) وهو الموهبة الشعرية حين هب النسيم ومضت السفينة تترنح، فبدأ يرتجل الشعر وتشتد أشواقه إلى (الحجاز) التي مكث فيها زمنا فأحبها وبقي مشوقا إليها، فيكبر فيه الكاتب هذه التضحية والصبر في (الجزائر) على معاناة المظالم فيها إلى جانب مواطنيه «يعرف الناس العقبي واعظا مرشدا يلين القلوب القاسية ويهد البدع والضلالات العاتية بقوة بيانه وشدة عارضته، ولكن العقبي الشاعر لا يعرفه كثير من الناس. فلما ترنحت السفينة على الأمواج وهب النسيم العليل هب العقبي الشاعر من رقدته وأخذ يشنف أسماعنا بأشعاره ويطربنا بنغمته الحجازية مرة والنجدية أخرى، ويرتجل البيتين والثلاثة والأربعة في المناسبات. وهاج بالرجل شوقه إلى الحجاز فلو ملك قيادة الباخرة لما سار بها إلا إلى

جدة دون تعريج على مرساي، وإن رجلا يحمل ذلك الشوق كله إلى الحجاز ثم يكبته ويصبر على بلاء الجزائر وويلاتها ومظالمها لرجل ضحى في سبيل الجزائر تضحية أي تضحية».

فهو وصف حي لتلك الحالة من الصفاء النفسي والتألق الروحي الذي اعترى (العقبي) حين انتشى بالطبيعة الصافية في عرض البحر والنسيم يداعب الباخرة ويملأ الصدور هواء نقيا، فيزيح عنها عناء الضنى في العمل اليومي والصراع المتجدد مع إفرازات الحياة التي تفقد المرء كثيرا من الإحساس بسلام الروح، هذا السلام الذي تسرب على مهل إلى نفسه، فأخرجه من حالة ركون وخمول إلى حالة من الوجد العاطفي حبا للطبيعة وشوقا إلى مواطن الذكريات العذبة الجميلة.

ثم يصف لنا الرحالة حال (الإبراهيمي) الذي كان يساجل (العقبي) ذكرياتهما بالحجاز، وحديثه عن أيامه في (الشام) التي قفز من الحديث عنها إلى الحديث عن الأندلس «وعجبنا بادئ بدء لتلك القفزة من الأستاذ حتى ذكرنا ما بين الشام والأندلس من علاقات في فتحها، وانتقال الخلافة الأموية إليها، فقلنا إن الأستاذ قد عوضه من القوة في عقله ما ضاع عليه في رجله، وكدنا نغبطه على عرجه» المعروف به ماشيا، الملاحظ فيه جالسا.

هنا يبرز جانب من خفة الروح الكامنة لدى الكاتب، وبعض الميل إلى الدعابة حين بدأ يصف (الإبراهيمي) ذا الحافظة القوية، وقد فجرت في نفسه خاصة الأندلس وأنوارها التي بدت لهم متلألئة شوقا عارما إلى عصور زاهية، فأجبر ذلك مرافقيه على مشاركته الحسرة على ماض اندثر وأشواق باقية ذات اعتزاز بأمجاد الأولين عبث بها متأخرون وفرطوا «هاجت الذكرى الأندلسية بصاحبنا الإبراهيمي وأخذ في الحديث عليها وعلى وطنينا المقري[ل] مؤرخها حتى كاد ينشر علينا (نفح الطيب) من حفظه، وعلمنا أننا سنرى أنوار الأندلس بعد الغروب، وبدت لنا بعد صلاة المغرب فطار لب صاحبنا وأخذ يهلل ويكبر ويحوقل ويسترجع، وسبقته إلى قول الشاعر:

كبرت نحو ديارهم لما بدت
منها الشموس وليس فيها المشرق

فكاد يجن جنونه، وأخذ يحدث عن شموس العلم التي بدت من ذلك الأفق وعن الثائر ابن غانية[م] وما يتصل بها، وقضيناها سهرة أمام تلك الأنوار».

إنها لحظات من السمو الروحي والتأمل الذي استدرج العبرة التاريخية، والود الذي مضى يغمر القلوب في جلسة اكتست طابعا رومانسيا، خلا فيها كل واحد من همّ العمل

والصراع مع مستجدات الحياة اليومية إلى مناجاة الطبيعة والتاريخ واستلهام الذكريات.

وقد كان الرحالة يذكر صاحبيه بلقب "أستاذ" فلم يبعد هذه الصفة عنه بقلمه حين وصل للحديث عن نفسه، لأنه كما قال «في قرارة نفسي أبغض التواضع المصنوع كما أبغض الادعاء الكاذب» وقد بدأ يصف حاله في ذلك الموقف على ظهر الباخرة وشعوره تجاه زميليه (العقبي)، و(الإبراهيمي) وإعجابه الشديد بهما واحترامه لهما وتفكيره أيضا في طلبته في (قسنطينة) آملا في أن يكونوا في مستوى هذين المصلحين، للذود عن الإسلام والعربية في(الجزائر) «لقد كنت مأخوذا بأدب الرفيقين ولطفهما، وكنت أختم إنشادات العقبي بالآهات والأنات وتارة بالهزات والوقفات، وكنت أساوق الإبراهيمي الحافظة فيما ينشد من (نفح الطيب) وقد طال عهدي به، ولم تفارقني مهنة المعلم، فكنت أجدني عن غير قصد أقرّر نكتة في بيت من الشعر أو عبرة في حادثة من التاريخ، فيوافق الرفيقان وقد يخالفان، وكنت بحكم مهنتي أيضا أفكر في تلامذتي وإعدادهم لمثل مقام هذين العالمين الأديبين العظيمين، فلن يحفظ الإسلام والعربية في الجزائر إلا بأمثالهما فينبعث في عزم على الجد والاجتهاد في التعليم كل ما بقي من حياتي حتى آخر ومضة من الروح وآخر قطرة من الدم».

وقد لاح لنا هنا جانب من عظمة (ابن باديس) في هذا الإجلال لرفيقيه وتقديره علمهما ومكانتهما فرأى فيهما قدوة حسنة لتلاميذه بينما يكون ذلك مصدر ضيق لدى صغار النفوس، وهي النفوس المريضة التي يأكلها عادة الحسد والغرور والادعاء، وتأبى أن تذكر الفضل لأهله كما تنكر الاعتراف بقيمة الرجال الجديرين بالاحترام والإجلال. كان هذا أهم جزء -فنيا- من الرحلة، أما الجزء الثاني فلم يصف فيه (باريس) ولا أجواءها الاجتماعية والثقافية، وإنما تحدث عن المقابلات الرسمية للوفد الإسلامي الجزائري بقيادة (الدكتور ابن جلول) فكان اللقاء برئيس الجمهورية الفرنسية مرتين اثنتين، نبهه (الأمين العمودي) في الأولى إلى مطلب حرية التعليم العربي، كما وضحوا له في المرة الثانية مطلب "الحرية الدينية وحرية التعليم بالمساجد لكل مسلم"(ن) كما استقبلهم وزير الداخلية، ووزير الحرب، ورئيس الوزراء، يضاف إلى ذلك لقاءات مع الصحافة ومع بعض الأحزاب. وقد لمح الكاتب في بعض انطباعاته إلى خبث السياسيين الفرنسيين، وأولهم رئيس الجمهورية نفسه الذي شرع ينافقهم عند الحديث عن اللغة العربية الذي تظاهر باحترامها

وتقديرها في روغان ثعلبي ومكر سياسي «إنها لغة تاريخية، ولغة علم، فمن المحال أن أحدا يبغضها أو يقاومها».

وإن بدت النتائج للكاتب هزيلة من أول وهلة كما يذكر الرحالة، فان النتيجة المحققة التي استخلصها من هذه المهمة السياسية للوفد الإسلامي هي:

«1/ أدى الوفد مطالب مؤتمر الأمة الجزائرية المسلمة بصدق وأمانة وشرف.

2/ عرفت فرنسا حكومتها وأحزابها وصحافتها أن وراء البحر أمة جزائرية إسلامية تطالب فرنسا بحقوقها وتحافظ تمام المحافظة على شخصيتها ومقومات شخصيتها.

وهذان الأمران –وما حصلا قبل اليوم– لهما قيمتهما في حياة الجزائر وبناء مستقبلها، والأخير منهما هو الأساس الذي يجب أن يبنى عليه كل عمل للجزائر والنهج الذي يجب أن يسير فيه كل من يتولى قيادة ناحية من نواحي سيرها في الحياة، وكل من حاد عنه قولا أو عملا فإنه يعد خائنا للأمة، ويجب أن يعامل بما يستحقه الخائنون».

عكست هذه الرحلة جهود جمعية العلماء في الحركة الوطنية، خاصة نضالها المستميت في الدفاع عن اللغة العربية والإسلام والتحذير من الخونة الذين يغررون بالأمة ويخدعونها بالأكاذيب، كما أبرزت سياسة المراوغة والتجاهل التي يمارسها سياسيو الاحتلال في الجزائر.

وإضافة إلى ما سبق في نص الرحلة التي وصف الكاتب فيها اللقاءات المختلفة في (باريس) وجلساته مع (العقبي)، و(الإبراهيمي) خاصة على الباخرة في عرض البحر قريبا من شواطئ الأندلس وبعيدا عنها فقد فتح عددا خاصا من مجلة "الشهاب" للحديث عن المؤتمر أسماه "عدد المؤتمر"[57] تضمن عدة مقالات حول الموضوع، بعضهما بقلمه، منه "حقوق الأمة الجزائرية التي تطلبها من الأمة الفرنسوية"، "المؤتمر الجزائري الإسلامي العام يحقق مبادئ الشهاب" إضافة إلى الحديث عن نتائج المؤتمر العام الذي انبثق عنه الوفد وأسماء أعضائه وانتماءاتهم.

بدت الرحلة في عمومها سياسية اقتضت المباشرة في الجزء الخاص بالحديث عن الاستقبالات والمناقشات حيث انفرد الثلاثي من الشيوخ (من جمعية العلماء) بالإلحاح على المطالب الخاصة برفع الضيم على العربية والعقيدة الإسلامية، وقد تأكدوا مما لدى رجال الحكم الفرنسيين من تحفظ شديد في ذلك لإدراك هؤلاء الجيد ما للعربية والدين الإسلامي متلاحمين من فعل في نفوس الجزائريين مما يحذره

المحتلون كل الحذر، ويناوئوه كل المناوأة لاعتباره اللغم الذي يهدد استقرار الاحتلال في الجزائر ومستقبله كما يهدد مشاريعه في الفرنسية والتمسيح.

أما الجانب الأدبي المتميز جدا في الرحلة فإنه يبقى جليا مؤثرا خاصة كما ارتسم في أجواء تلك الجلسة على ظهر الباخرة بين (الجزائر) و(مارسيليا) فوصف الكاتب حال رفيقيه الشيخين في لحظات الصفاء والانفعال كما عبر عن إحساسه تجاه الموقف في عرض البحر والسفينة تشق طريقها في هدوء وسلام، فحلا له الاستماع إلى أشواق (العقبي) إلى (الحجاز) وأشعاره، كما شارك (الإبراهيمي) انفعاله بما أوحت به (الأندلس) من ذكريات، فظهر كل واحد من هؤلاء على سجيته ابتهاجا بالجو ولحظات الأنس، خلت فيها النفوس من ضغط الهموم والمنغصات اليومية الشديدة في الحياة العامة، فكان الصدق واضحا في وصف تلك الأحاسيس والأشواق، أما حين وصل الجميع إلى (باريس) فكان حديث الرحالة محصورا في ما جرى من لقاءات مع رجال السياسة والصحافة، فشغله ذلك عن مظاهر الحياة في (باريس) بل ربما شرع ذلك الانشغال يستحوذ عليه في الطريق اليها من (مرسيليا) خاصة.

هكذا تكوّن وصف الرحلة من عنصرين أساسيين: أحدهما مع رفيقيه على متن الباخرة في عرض البحر وهو الأهم أدبيا، وثانيهما مع سائر أعضاء الوفد في اللقاءات السياسية في (باريس)؛ فغلب على العنصر الأول الطابع الأدبي الذي دقت فيه أحاسيس الرحالة ورقت عباراته، وبدا مع رفيقيه في ودّ وصفاء فكري وروحي في غلالة رومانسية شفافة هادئة، بينما غلبت على العنصر الثاني الصياغة التقريرية الخالصة لسرد ما جرى وتحليله أحيانا ومناقشته أو التعليق عليه أحيانا أخرى.

وفي جميع الحالات تبقى هذه الرحلة تجربة مهمة بالنسبة للكاتب، أثرت خبرته بالناس والسياسة الفرنسية في عقر دارها، وسجلت جوانب مما كانت تمر به الساحة الوطنية من توق للانعتاق وتضحيات الرجال المخلصين ومعاناتهم الخاصة والعامة في سبيل وطنهم أمام ظلم الاحتلال الفرنسي وغطرسة المحتلين وأكاذيبهم ومراوغاتهم من أجل الإبقاء على قبضتهم الحديدية تخنق إرادة أمة في الحرية وتكبل وطنا، تحرمه من النهوض والازدهار للخلاص من ليل الاحتلال.

ومهما يكن من شيء فبقدر ما صورت رحلات (ابن باديس) مواقف، ونقلت حقائق، وكشفت أشياء صغيرة وكبيرة، فقد عكست

حس رحالة وطني يلازمه همّ وطنه في أغلال الاستعمار، أين ارتحل وحيث حلّ، فوطنه (الجزائر) همّه في لحظات جده ولحظات انبساطه، داخل هذا الوطن عبر ربوعه: شرقا وغربا جنوبا وشمالا، أو خارجه في (تونس) أو في (باريس).

فهو الوطني السياسي، المفكر المصلح وعالم الدين المستنير، يكتب بقلم أديب تسكنه كل هذه الشخصيات مجتمعة أو متفرقة، لتعلن جميعها سمات لشخصية وطنية وهبت حياتها كلها: جملة وتفصيلا للجزائر، دفاعا عن هويتها وأصالتها وانتمائها الحضاري.

الهوامش

(1) نشرت مجلة (الشهاب) هذه الرحلة في حلقتين اثنتين:
- الحلقة الأولى في ج:7،م:5 ، الصادر في أول ربيع الأول 1348هـ (أوت 1929م).
- الحلقة الثانية في، ج:9،م:5، الصادر في أول جمادى الأولى 1348هـ (أكتوبر 1929م) ضمتها الصفحات (297-305) من كتاب (ابن باديس: حياته وآثاره) ج:4، إعداد وتصنيف: عمار طالبي، مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط:1، الجزائر، 1388هـ(1968م).

(2) ابن باديس حياته وآثاره، ج:4، ص:297.

(3) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(4) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(5) المصدر السابق: ص:298

(6) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(7) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(8) المصدر السابق: ص: 299.

(9) المصدر السابق: ص: 298.

(10) المصدر السابق: ص: 299.

(11) المصدر السابق: ص: 299.

(12) المصدر السابق: ص:300.

(13) المصدر السابق، ص: 301.

(14) المصدر السابق، ص:301.

(15) المصدر السابق: ص: 302.

(16) المصدر السابق: ص: 303.

(17) المصدر السابق: ص: 305.

(18) المصدر السابق: ص: 305.

(19) المصدر السابق: ص: 297.

(20) المصدر السابق: ص: 302.

(21) المصدر السابق: ص: 305.

(22) المصدر السابق: ص: 298.

(23) المصدر السابق: ص: 306.

(24) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(25) الحلقة الأولى في عدد (رجب 1350هـ (نوفمبر1931م) والحلقة الثانية في عدد: (شعبان– ديسمبر) نفس السنة.

(26) ابن باديس: حياته وآثاره، ج:4/ص: 316.

(27) المصدر السابق: ،ص: 308.

(28) المصدر السابق: ،ص:309.

(29) المصدر السابق: ،ص:311.

(30) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(31) المصدر السابق: ص:310.

(32) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(33) المصدر السابق: ص: 312.

(34) المصدر السابق: ص: 311.

(35) انظر الصفحتين 312و 313 من المصدر السابق.

(36) المصدر السابق: ص: 315.

(37) المصدر السابق،ص: 316.

(38) المصدر السابق،ص :315.

(39) الشهاب، ج: 2، م:3 شوال 1350هـ (فيفري 1932م) وهذه الرحلة من الأعمال التي لم يتضمنها كتاب (ابن باديس: حياته وآثاره).

(40) الشهاب، ج:2، م:8 شوال 1350هـ (فيفري 1932م).

(41) المصدر السابق.

(42) المصدر السابق: ص: 114.

(43) المصدر السابق، ص: 114.

(44) نشرت الرحلة في الشهاب،ع: ربيع الأول 1351هـ (أوت 1932) وتضمنتها الصفحات 317–324 من كتاب (ابن باديس: حياته وآثاره).

(45) ابن باديس، حياته وآثاره وأدبه، ج:4، ص:317.

(46) المصدر السابق: ص: 318.

(47) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(48) المصدر السابق: ص: 319.

(49) المصدر السابق: ص: 321.

(50) المصدر السابق: ص: 323.

(51) المصدر السابق: ص: 324.

(52) نشرت الرحلة أصلا في مجلة "الشهاب" ج: 5، م:13، الصادرة في الأول من جمادى الأولى 1356 (جويلية 1937)، كما نشر نص محاضرته في البصائر 1356(1937) وتضمنها الجزء الرابع من كتاب (ابن باديس: حياته وآثاره) ص:330 –336.

(53) ابن باديس: حياته وآثاره، ج:4 ص:325.

(54) المصدر السابق: ص: 327.

(55) المصدر السابق ، ص: 331.

(56) مجلة الشهاب، ج:7 ،م:12، الصادر في رجب 1355هـ (أكتوبر 1936م).

(57) الشهاب، ج:5، م:12، الصادر في جمادى الأولى 1355هـ (أوت 1936م).

(أ) العمالة : المصطلح الإداري السابق في عهد الاحتلال الذي خلفه بعد الاستقلال مصطلح (الولاية) وقد كانت الجزائر تتكون إداريا من ثلاث (عمالات).

(ب) وهذه المدن كلها في شرق الوطن بالداخل، باستثناء (سكيكدة) الواقعة على البحر في الشمال الشرقي من الوطن.

(ج) يبدو أنه مثقف جزائري من رجال التعليم الحر.

(د) سجلها الكاتب هكذا "أم لباقي" حسب النطق في التعبير الدارج.

(هـ) تأسست جمعية العلماء في 5 ماي 1931 وانتخب ابن باديس رئيسا لها.

(و) في الأصل (هم) لكنني لم أر له وجها.

(ز) وهي المدرسة التي أنشأتها (جمعية الإخاء) ذات الأهمية الوطنية، في إطار تنويع سبل النضال من أجل نشر التعليم العربي، وقد تحدث عنها الشيخ (محمد خير الدين) في مذكراته قائلا: «تنفيذا لقرارات الرواد بقسنطينة سعيت في تكوين جمعية دعوناها (جمعية الإخاء) وتأسيس (مدرسة الإخاء) للتربية والتعليم ببسكرة عام 1350هـ/1931م. واتقاء للعراقيل التي ما فتئت تقيمها السلطة في طريق التعليم العربي الحر. اقترحت أن يكون مجلس إدارة المدرسة متكونا من أعضاء لهم نفوذ لدى السلطة المحلية حتى يتيسر للمدرسة سبيل القيام بدورها في نشر الثقافة العربية والإسلامية»

– انظر (مذكرات) الشيخ محمد خير الدين، ج:1، ص: 92، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

وقد أنشد الشاعر (مفدي زكريا) قصيدة في المناسبة بعنوان: "قف للعروبة حيها ببسكرة" تحية للمبادرة وابتهاجا بها.

وهي قصيدة طويلة حافلة بالمشاعر الإنسانية النبيلة. منها قوله:

كذا يطيب الجنى واتشد ألحان
وليصغ آثارنا في الترب قحطان
ولتبلغ الشمس من آيات نهضتنا
للشرق والغرب أنباء لها شان
لله فتية صدق، سادة نجب
حر الضمائر، فعالون فرسان
تآزروا بإخاء في نهوضهم
شعارهم (كلنا في ا لله إخوان)
فشيدوا بصحيح العزم مدرسة
طابت مغارسها دوح وأغصان
فلتحي بسكرة الزهراء رافلة
بالعز يكلؤها بالحفظ رحمان

انظر نص القصيدة كاملا في كتاب: (مفدي زكريا شاعر النضال والثورة). الدكتور: محمد ناصر، ص:191-192-193، نشر (جمعية التراث) العطف، غرداية، مطبعة المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية بالرغاية، الجزائر 1989م.

(ح) دائما باعتبار النشر بشكل عام، من دون أن يكون لذلك دلالة السبق الفعلي أو الأهمية مهما كانت طبيعتها.

(ط) جمعية الجزائريين الزيتونيين بتونس، والجمعية الودادية الجزائرية الإسلامية بتونس، فالأولى طالبية خالصة والثانية من الجزائريين عموما تجارا وعمالا وغيرهم.

(ي) يقول الدكتور أبو القاسم سعد ا لله «يعتبر المؤتمر الإسلامي الجزائري الذي انعقد بالعاصمة في السابع من يونيو 1936 أول تجمع من نوعه في الجزائر، فلم تعرف الجزائر طيلة أكثر من قرن تجمعا فيه كل الاتجاهات وتمثل مختلف الطبقات وتبرز خلاله وحدة الصف والكلمة على مطالب معينة مثل ما حدث في المؤتمر المذكور»

– انظر: الحركة الوطنية الجزائرية 1930-1945، د.أبو القاسم سعد ا لله: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1977م.

(ك) وهي مطالب سياسية وثقافية حملها الوفد الذي كان يتكون من ستة عشر عضوا، تسعة من النواب يمثل كل عماله ثلاثة منهم (قسنينة)، (وهران)، (الجزائر) ونائب عن المناطق العسكرية في الجنوب، وثلاثة من الشبان، ويمثل العلماء ثلاثة منهم بجدارة هم (ابن باديس)، و(الإبراهيمي) و(العقبي)، سافر الجميع إلى (باريس) في 20 جويلية 1936، فقابلوا رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، وبعض المسؤولين والوزراء. ورغم أن رئاسة الوفد كانت لابن جلول (من

النواب) باقتراح من ابن باديس فإن هذا الأخير «كان الشخصية الرئيسية في المؤتمر، رغم أنه لم يضع نفسه في الصدارة».

(ل) المقري: هو أبو العباس أحمد بن محمد، صاحب كتاب (نفح الطيب من غصن الرطيب) توفي بمصر سنة :1041هـ(1631م).

(م) علي بن غانية، من أبرز الثائرين على الحكم الموحدي بعد موت رجل الدولة القوي (عبد المؤمن بن علي): 558هـ(1952م) فاستولى على (بجاية) في(الجزائر) سنة (580) وانتهى به الأمر إلى الهزيمة.

(ن) من مطالب الوفد في هذا المجال، أي العربية والدين:

أولا: اللغة العربية «تعتبر اللغة العربية رسمية مثل اللغة الفرنسية، وتكتب بها مع الفرنسية جميع المناشير الرسمية وتعامل صحافتها مثل الصحافة الفرنسية وتعطى الحرية في تعليمها في المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية».

ثانيا: الدين:

«1/ المساجد: تسلم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها، وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة عن منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة.

2/ التعليم الديني: تؤسس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخرج موظفي المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين ومؤذنين وقيمين وغيرهم.

3/ القضاء: ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية...»

– انظر: الشهاب، ج:5، م:12، ما سمي بعدد (المؤتمر) الصادر في جمادى الأولى 1355هـ (أوت 1936م).

الإمام عبد الحميد بن باديس في سوف

أ. إبراهيم مياسي.
أستاذ بمعهد التاريخ، جامعة الجزائر.

تبلورت الحركة الوطنية بالجزائر فيما بين الحربين (1919-1939م) في ثلاث اتجاهات أساسية، هي الاتجاه الاستقلالي، والاتجاه الاندماجي، والاتجاه الإصلاحي. هذا الأخير الذي برز فيه الشيخ عبد الحميد بن باديس كرائد من رواده، حينما ازداد نشاط العلماء داخل نادي الترقي بالعاصمة، والذي أخذ يحاضر فيه ابن باديس كلما جاء إلى العاصمة، ضمن الحركة الإصلاحية بالجزائر.

وكان نادي الترقي النواة الأولى لتحقيق وحدة الفكر الجزائري، وفيه وضعت البذرة الصالحة للنهضة الحقيقية للشعب الجزائري، إذ تكونت لجنة تحضيرية مهدت لنشأة جمعية العلماء، وصادف ذلك احتفال الفرنسيين بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر سنة 1930. مع ما صاحبه من مظاهر لإذلال الجزائريين وإشعارهم أنهم فقدوا كل شيء في وطنهم، لأنه أصبح في نظر الغاصب جزءً من "الوطن الأم" فرنسا، وظن أنه استطاع اجتثات جذور الشعب الجزائري، ومحو خصائصه الروحية والثقافية، أي العروبة والإسلام، وذلك حسب مقولة الكاردينال "لافيجري": «إن عهد الهلال في الجزائر، قد غبر، وإن عهد الصليب قد بدأ، وإنه سيستمر إلى الأبد».

وقد فزع المخلصون من المسلمين، وعلى رأسهم علماء الجزائر عندما كشف الاستعمار صراحة النقاب عن وجهه وإصراره على جعل هذه المغارب العربية الإسلامية العزيزة جزءً لا يتجزأ من فرنسا الأوروبية المسيحية والبنت الكبرى للبابا في روما، فاتخذ هؤلاء المخلصون لأنفسهم ولمواطنيهم شعارا مضاءا وهو "الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا".

تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

عقد العلماء اجتماعا في الخامس من شهر ماي سنة 1931م بالعاصمة أسسوا على إثره "جمعية

العلماء المسلمين الجزائريين" وقد ضمت اثنين وسبعين عالما جزائريا جاؤوا من مختلف أنحاء الجزائر، وقد وجهت الدعوة إلى علماء سوف، منهم الشيخ الطاهر بن العبيدي، والشيخ إبراهيم العوامر، اللذان اعتذرا عن الغياب وحضر الشيخ الأمين العمودي، ومحمد العيد آل خليفة، وحمزة بوكوشة، وغيرهم.

وانبثق عن الاجتماع أيضا المجلس الإداري للجمعية من ثلاثة عشر عضوا، على رأسهم الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي لم يحضر إلا في اليوم الثالث والأخير للاجتماع، فكان انتجابه غيابيا، نظرا للمكانة المرموقة التي يتمتع بها عند أغلب الأعضاء من المصلحين.

وقال الشيخ البشير الإبراهيمي في هذا الصدد: «إنه (ابن باديس) هو الذي وضع القانون الأساسي على قواعد من القلم والدين لا تثير شكا ولا تخيف، وكانت الحكومة الفرنسية في ذلك الوقت تستهين بأعمال العالم المسلم، وتعتقد أننا لا نضطلع بالأعمال العظيمة فخيبنا ظنها والحمد لله».

ثم يصف الشيخ الإبراهيمي كيف نجح هو وزميله ابن باديس في اجتذاب العلماء والفقهاء إلى الجمعية فيقول: «دعونا فقهاء الوطن كلهم، وكانت الدعوة التي وجهناها إليهم صادرة باسم الأمة كلها ليس فيها اسمي ولا اسم ابن باديس، لأن أولئك الفقهاء كانوا يخافوننا لما سبق لنا من الحملات الصادقة على جهودهم، ووصفنا إياهم بأنهم بلاء على الأمة، وعلى الدين لسكوتهم على المنكرات الدينية وبأنهم مطايا الاستعمار، يذل الأمة ويستعبدها باسمهم فاستجابوا جميعا للدعوة... وانتخبوا ابن باديس رئيسا... وأصبحت الآن الجمعية حقيقة واقعة قانونية وجاء دور العمل»[1].

ويشير قانون الجمعية الأساسي إلى أنها جمعية إرشادية تهذيبية، لا يسوغ لها أن تخوض أو تتداخل في المسائل السياسية، وأن قصدها هو محاربة الآفات الاجتماعية، لهذا تسارعت الإدارة الفرنسية إلى الاعتراف بها والموافقة على قانونها الأساسي، لكن الجمعية قد وجدت نفسها منغمسة في خضم المعترك السياسي، منذ نشأتها الأولى رغم تصريحات الشيخ ابن باديس بأن هدفهم علمي وديني، وأنه قد كرس حياته للتعليم وكونه من دعاة التفاهم بالحكمة والموعظة الحسنة سواء مع رجال الدين غير المصلحين أو الإدارة الفرنسية، وبذلك استطاع الشيخ أن ينشر أفكار الجمعية عبر كامل الوطن، حيث زار العديد من المناطق لزرع بذور النهضة الجزائرية، ومنها منطقة وادي سوف.

زيارة ابن باديس إلى سوف: رتب الشيخ عبد العزيز الشريف، شيخ الزاوية القادرية بسوف، زيارة لوفد من جمعية العلماء بقيادة الإمام ابن باديس إلى وادي سوف في شهر ديسمبر 1937م[2]، وذلك بعد اقتناعه بأفكار الحركة الإصلاحية، وبعد تحوله من الطرقية إلى الإصلاحية، نظرا لكونه زيتوني قد اغترف من الينابيع الصافية للعلم وأصول الدين، فانضم إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كعضو فعّال وبارز فيها، بحكم إمكانياته العلمية والمالية.

ففي المؤتمر السنوي العام لجمعية العلماء الذي بدأ أعماله يوم 24 سبتمبر1937 بنادي الترقي بالعاصمة[3]. قدّم الشيخ ابن باديس بعض كبار الرجال الذين لهم أكبر أثر في بعث النهضة الجزائرية من جمعية العلماء، منهم الشيخ الفضيل الورتلاني والشيخ سعيد صالحي... ثم تقدم هو بنفسه وألقى خطابه الرسمي مقترحا أن يسمى هذا الاجتماع بـــ"عيد النهضة الجزائرية"، ثم طلب إلى زميله الطيب العقبي أن يقدم الشيخ عبد العزيز بن الشيخ الهاشمي (الشريف) إلى الحاضرين، وكان لهذا التقديم مغزاه العميق، إذ هو شهادة في الواقع بانتهاء المعركة مع مناهضي جمعية العلماء من أتباع الطرق الصوفية، ذلك أن «الشيخ عبد العزيز كان من شيوخ الطرق. أمّا اليوم فيجب أن تعرفوه بأنه جندي من جنود الإصلاح ومن أعضاء جمعية العلماء»[4].

ثم أحيلت الكلمة إلى الشيخ عبد العزيز الذي أبدى تأسفه لتأخره عن الانضواء تحت لواء الجمعية، ووعد بأنه سيبذل كل مجهوداته في خدمة الإصلاح وتبرع لهم بمبلغ خمسة وعشرين ألف فرنك -وهو مبلغ هام في ذلك الوقت- وقدم لهم الدعوة لزيارة المنطقة لتدعيم نشاطه وتكريس أفكار الحركة الإصلاحية في سوف. فلبت الجمعية الدعوة، وفي هذا الصدد نستشهد بما كتبه الشيخ خير الدين في مذكراته:

«...انتشرت وفود جمعية العلماء المسلمين في كل مكان، ومن الوفود التي شاركت فيها، وفد الصحراء الذي تكوّن من الشيخ عبد الحميد بن باديس... والشيخ المبارك الميلي، زار هذا الوفد وادي سوف وكانت معقلا من معاقل الطرقية التي تناهض حركتنا الإصلاحية، ولكن الحركة الإصلاحية، سرت في كل مكان وأصبح لها أتباع ينتصرون بها وتنتصر بهم، ومن جملة الشخصيات التي انضمت إلى حركتنا وأصبحت عضوا عاملا في إدارة الجمعية: الشيخ عبد العزيز بن الشيخ الهاشمي رئيس الطريقة القادرية...»[5].

وفعلا، كان لهذه الزيارة الوقع العميق في نفوس أهل المنطقة حيث سجل لنا الأستاذ حمزة

بوكوشة (رحمه الله) العضو الإداري لجمعية العلماء تفاصيل هذه الزيارة في جريدة البصائر منها: «...وما كادت الصحافة المحلية تنشر نبأ إيفاد هذا الوفد حتى هبّ دعاة الفتنة والشقاق وحاولوا تصوير الجمعية وأتباعها لرئيس الملحقة السيد القبطان بصورة شوهاء وقاموا بأدوار في الجوسسة الدينية المدعمة بالاختلاق والافتراء التي يعجز عنها شياطين الإنس والجن...»[6].

هكذا بدأ أصحاب الطرقية في تحريك أعوانهم ليهاجموا الحركة الإصلاحية، فجعل هؤلاء يصفون الرئيس الشيخ ابن باديس بأنه وهّابي، وعبداوي، بل أنه ((عزرائلي))، رغبة في تنفير الناس منه، وسعيا إلى وأد الحركة في مهدها، ولكن استقبال الوفد كان فوق كل تصور أينما حلّ.

ففي "قمار" استُقبل الوفد من طرف الشيخ الأخضر شبرو رئيس خلية جمعية العلماء بالوادي[7] وهو زيتوني، اشتغل "باش عدل" بمحكمة "قمار" واشتهر بإخلاصه للحركة الإصلاحية، وبسعيه الحثيث لنشر أفكارها، وقد انتقل إلى مناجم الجنوب التونسي "بالمتلوي" و"الرديف" و"أم العرائس" ليجمع تبرعات العمال الجزائريين هناك، وجمع مبلغ 7000 فرنك قدّمها إلى جمعية العلماء؛ وحين نزول الوفد من السيارة تقدم إليهم أعضاء خلية جمعية العلماء بالوادي، يتقدمهم الشيخ الأخضر شبرو والسيد عبد الكامل النعجي أمين مال شعبة الوادي والسيد قدور نائبه وغيرهم، وقدم الشاب الطيب بن الحاج عبد القادر بن فرحات إلى الرئيس باقة من الأزهار مرفوقة بأبيات منها قوله:

يا باقة أذني السلام اللائقا

وإلى الرئيس صلي احتراما فائقا

من نشيء (سوف) المبرهن أنه

....

وفي خارج بلدة "قمار" تجمّع الناس في تظاهرة عظيمة للاحتفاء بالوفد مع تقديم القهوة له، وحينما أخذ الوفد مكانه، قام الشيخ محمد الطاهر بن بلقاسم التليلي، وهو زيتوني أيضا، وألقى خطاب الترحيب وقصيدة طالعها:

هيّ ياقرية الرمال وهيّ

واجبات اللقاء إلى خير وفد

مرحبا بالذين هبوا لحق

أهله ضيعوه عن غير عمد

نفخوا في البلاد روحا فأمست

أمة تعرف الحقوق وتفدي

وبعد هذه الحفلة توجه الوفد إلى مدينة الوادي وسار إلى مكتب الحاكم العسكري لأداء زيارة مجاملة للقبطان الحاكم الذي أثار مخاوفه من هذه الزيارة، لكن الشيخ ابن باديس طمأنه وقال

له: «أنا كفيل بأن لا يحدث إلا ما تحمد عقباه وستفرحون بالأثر الحسن الذي يتركه أثر رحلتنا في قلوب السكان»[8]. فقال له الحاكم العسكرى: «إن الوادي لا تتوفر على قاعات مناسبة للخطابة»، فردّ عليه الشيخ عبد العزيز بأن الخطب تكون في زاويتي، وهي أوسع محل في البلد، ثم خرج الوفد من مكتب قائد الملحقة ليتناول وجبة الغذاء على مائدة الشيخ عبد العزيز.

ومن الغد صباح الخميس توجه الوفد إلى عميش، فدخل إلى سوق البياضة وتوجه بعد ذلك إلى المسجد الذي بناه الشيخ الهاشمي فاجتمع عليهم نفر غفير، فألقى عليهم الشيخ ابن باديس خطابا توجيهيا، ثم عاد الوفد إلى الوادي لتناول الغداء على مائدة الشيخ عبد العزيز، وبعد الظهر توجه الجميع إلى الزقم، وتوقف الركب في طريقه بقرية "البهيمة" واستقبلهم السكان بكل حفاوة، حيث أقيمت لهم عدة احتفالات. ولم يغادر الوفد "البهيمة" إلا والشمس آذنة بالمغيب.

وصل الجميع إلى "الزقم" مع تمام الغروب، فأقيمت لهم الولائم وانتشرت البهجة والأفراح بمقدم الوفد، وفي السّهرة تأسست خلية لجمعية العلماء بالزقم من خمسة عشر عضوا برئاسة السيد معمّري عبد الرحمن بن علي، وهو متخرج من جامع الزيتونة[9] وقضى الوفد الليلة بالزقم.

وفي صباح الجمعة رجع إلى الوادي ليحاضر للأمة في زاوية الشيخ عبد العزيز، لكن المناسبة كانت يوم السوق الأسبوعي وتقتضي الظروف أن يقيم الاحتفال في ساحة السوق: فذهب الشيخ عبد العزيز إلى القبطان ليفاوضه في الأمر، فأذن له بذلك بعد تردد، وعقد الاجتماع بساحة السوق وحضره خلق كثير، رغم دسائس الخونة وبعض الطرقيين للتشويش على هذا المهرجان وإفشاله، وقد روجوا أكاذيب وأقاويل حول رئيس الوفد: حتى يقاطع الناس هذا الحفل تفاديا لأفكاره الخطيرة، ولكن المفاجأة كانت كبيرة حيث حظي الشيخ الجليل والوفد المرافق له باستقبال رائع وبحضور جمع غفير، وبإعجاب الجميع بخطبة الإمام ابن باديس التي كان لها وقع في نفوس شباب المنطقة خاصة، وأصبح ذلك اليوم المشهود خالدا ومنحوتا في ذاكرة الكثير منهم إلى اليوم، حيث يروي بعضهم أن مجموعة من الأطفال قد سخروا لرمي الحجارة على الوفد، لكنهم انبهروا بكلام الشيخ ابن باديس، فتركوا حجارتهم وانجذبوا إلى الحفل بكل غبطة واندفاع للاستماع والاستمتاع بالحديث عن الأخوة الإسلامية والأخوة الإنسانية والروابط

التي تربط المجتمع، ثم قدم الشيخ عبد العزيز أعضاء الوفد الذين ألقوا كلماتهم على التوالي وهم الشيخ العربي التبسي والشيخ مبارك الميلي وحمزة بوكوشة ومحمد خير الدين، وبعدها طلب من الحاضرين الإنصراف، حيث وقت صلاة الجمعة، وبعد الصلاة تناول الوفد طعام الغداء على مائدة الشاب البشير شيحمة.

وبعد ذلك ذهب الوفد إلى مكتب الحاكم العسكري لتوديعه وإعلامه أن الزيارة قد انتهت بدون أي حادث، والجدير بالذكر هنا هو أن أسلوب جمعية العلماء في عملها كان دائما أسلوبا هادئا وسلميا حتى يطمئن له الحكام الفرنسيون، حيث تقوم الجمعية بتهيئة التربة الصالحة للزراعة أولا، ثم تبذر فيها البذور الملائمة وتسقيها رويدا رويدا حتى تنبت وتترعرع، وبعدها يقطف ثمرها الناضج كثورة عارمة على العدو.

غادر الوفد الوادي واتجه إلى "تكسبت" حيث استقبلهم الشاب الطيب فرحات(10)، ثم توقف في بلدة "كوينين" عند السيد حمويا عبد الوهاب بن ناقا الذي تبرع للجمعية بمبلغ خمسة وعشرين ألف فرنك(11)، ثم انتقل الوفد بعد ذلك إلى "تاغزوت" عند زاوية الشيخ العيد التجاني.

ومن الغد وصل الوفد إلى "قمار" حيث ألقى الشيخ ابن باديس درسا قيّما وتبعه الشيخ خير الدين والعربي التبسي ومبارك الميلي، ثم جاء دور الشيخ عبد العزيز فقام وقال: «إن الطرق بدعة لا أصل لها في الدين فحسبكم التمسك بالكتاب والسّنّة»، وقال أيضا: «انظروا أيها الإخوان إلى الفرق بين العلماء وشيوخ الطرق، العلماء أتوكم مجتمعين لتبليغ العظات وشيوخ الطرق يأتونكم متفرقين في سباق لأخذ الزيارات، الطرق شتّتتكم وأضرّت بكم في دينكم ودنياكم والعلماء يريدون إرجاعكم إلى الكتاب والسّنة وتعليمكم العلم الصحيح». [البصائر/ عدد 95].

ومن "قمار" انتقل الوفد إلى بلدة "الرقيبة" لزيارة مسجدها لمصالحة الفرقاء، حيث يذكر الشيخ محمد خير الدين: «...فقد زرنا (الرقيبة) وهي بلدة صغيرة تتنازعها طريقتان هما: القادرية والتجانية، وقد بلغ الشقاق بينهما شأوا بعيدا فحرّموا التعامل والتزاوج بينهما وقسموا المسجد الجامع شطرين، أقاموا في وسطه جدارا فاصلا جعل من المسجد مسجدين...»(12).

ومن "الرقيبة" غادر الوفد إقليم "سوف" مخلدا زيارته في سجلّ مسجد تاريخ المنطقة.

تأثير الزيارة على المنطقة: كان لهذه الزيارة الأثر العميق عند الشيخ عبد العزيز وسكان المنطقة عامة، فاغتنم ذلك لتكثيف نشاطه، وازدياد حركاته وتنقلاته عبر القرى والمداشر شمالا وجنوبا لنشر أفكار الحركة الإصلاحية والدعوة لها ضمن التوجيهات الدينية والعلمية لإحياء نفوس الناس وتنبيههم من غفلتهم وإيقاظ ضمائرهم لإنارة الطريق الصحيح لهم. فاهتم بتأسيس المدارس لنشر العلم عبر التعليم وفق مناهج جمعية العلماء، فحوّل جزء من زاوية "البياضة" إلى أقسام للتعليم العصري، وفي شهر مارس 1938م، وظف نقود محصول التمور في تهيئة زاوية الوادي –التي شرع فيها أبوه منذ سنوات خلت– لجعلها جامعة تستوعب أكثر من خمسمائة طالب جزء منهم يخضع للنظام الداخلي، ولهذا الغرض جهزت قاعتان كبيرتان للمحاضرات وعشرين غرفة فردية، كما خزّن لهم التمور والأرز[13] واستقدم لها أساتذة أكفاء كالشيخ علي بن ساعد والشيخ عبد القادر الياجوري المعروفين بغزارة علمهما وبراعتهما في ميدان التعليم والإرشاد كما درّس في هذه المدرسة الأستاذ لعروسي ميلودي والشيخ معراج دربال وغيرهم، فعرفت المنطقة بذلك حركة علمية تعمل على البحث الحضاري ونشر الوعي الفكري، أثارت مخاوف سلطات الاستعمار، فحاولت معارضتها وهدمها عن طريق أعوانها الذين سربوا الإشاعات، بأن التلاميذ الذين يزاولون تعليمهم في هذه المدرسة وبهذه الطريقة العصرية، سيمسخهم الله إلى قرود، لكن إقبال الطلبة كان منقطع النظير.

ورغم ملاحظات السلطات المحلية، فإن الشيخ عبد العزيز لم يتوقف، بل واصل مشروعه التعليمي، ولم يعترف بمرسوم 10 أكتوبر 1892م، واعتقد أن التعليم في الزوايا غير مراقب.

وقد أثار الشيخ ابن باديس هذا الموضوع في جريدة (البصائر) تحت عنوان: "الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي والإصلاح": «...شرع عبد العزيز بعمارة زواياه بالعلم وعين رجلين للتعليم من أبناء سوف المتخرجين من جامع الزيتونة المعمور هما الشيخ علي بن سعد والشيخ عبد الياجوري... وجمع عددا من الطلاب وحضّر لهم مؤونتهم وأخذت حركة العلم تدب بين الناس والرغبة فيه تنمو في الطلاب، دعا الحاكم الشيخ عبد العزيز في شأن التعليم وطلب الرخصة؛ وردّ الشيخ بأن الزاويا من قديم الزمان تعلم بدون رخصة، وتكرر الأخذ والرد في الأمر وفهم أن الإدراة مستثقلة لتلك الحركة العلمية وتخوف الناس حتى كانت الكارثة...»[14].

ذلك أن الشيخ عبد العزيز عزم على تنظيم مظاهرة احتجاجية على تصرفات السلطات المحلية، بمناسبة الزيارة التفقدية للسيد (ميلييوت) (MILLIOT) إلى الوادي يوم 12 أفريل 1938م، وهو المدير العام للشؤون الأهلية وأقاليم الجنوب وقبل وصول هذا الموظف السامي استدعى الحاكم العسكري بالوادي الشيخ عبد العزيز ليعلمه رسميا أن أي مظاهرة ممنوعة، فرد عليه بأن المظاهرة ستنظم مهما كانت التكاليف، وفعلا بعد الظهر من يوم 12 أفريل 1938م، وبمجرد وصول السيد المدير العام تظاهرت جماهير غفيرة قدّرتها الوثائق الاستعمارية بحوالي 1200 شخص، اعتصموا بشباك مقر الحاكم العسكري إلى الساعة الثامنة ونصف ليلا.

وفي نفس الوقت استقبل السيد ميلييوت المدير العام الشيخ عبد العزيز في المكتب ودارت بينهما مفاوضات عسيرة استغرقت حوالي ثلاثة ساعات تمحورت حول عريضة السكان، الذين يعبرون فيها عن غضبهم على تصرفات المصالح الاستعمارية، ويمكن إجمال ما جاء في العريضة فيما يلي:

– رفع الظلم والتعسف عن السكان من قبل الإدارة الفرنسية وأعوانها خاصة القياد.

– المحافظة على المقومات الحضارية للأهالي بانتشار التعليم باللغة العربية واحترام تعاليم الإسلام، ورجاله مثل ما تفعله الإدارة مع الآباء البيض التي تزكي حركتهم التبشيرية.

– مساعدة الفقراء والمحتاجين بالحبوب والغذاء، وطالب بتزويدهم بـ 10 قناطير من القمح[15].

وافق الموظف السامي على هذه المطالب وأخبر الشيخ عبد العزيز أنه سيرفعها إلى السلطات العليا، ولكن الأمور تطورت واشتد الغضب بالشعب فاندلعت ثورة عارمة في البلاد، أسفرت عن اصطدامات دموية بين السكان وقوات الطوارىء الفرنسية التي حاصرت المنطقة بحشود ضخمة للقضاء على الثورة في مهدها.

وبعد هدوء العاصفة ألقت السلطات الفرنسية القبض على الشيخ عبد العزيز وزملائه وزجت بهم في السجن، ويذكر الإمام ابن باديس في جريدة ((البصائر))، عدد 121 وقائع كارثة وادي سوف الأليمة بما يلي: «...عجّ وادي سوف يوم 18 أفريل بالجنود والعتاد، ورصعت رباه بالمدافع الرشاشة وأرعدت أجواؤه بأزيز الطائرات فأوشك أهله ونساؤه وأطفاله وبيوته ونخيله أن تنسفهم قنابل الأرض أو تمحقهم صواعق السماء، فذهلت المراضع ووضعت نحو الثلاثين امرأة حملها...، وأصبح الوادي على حين بغتة وقد عطلت أسواقه وسدت طرقاته، ومنع عنه الداخل والخارج

وضرب عليه نطاق شديد محكم الحصار... ألقي القبض على الشيخ عبد العزيز الهاشمي والشيخ علي بن سعد والشيخ عبد القادر الياجوري والسيد عبد الكامل بن الحاج عبد الله وسيقوا إلى السجن بقسنطينة، وحشرت جماعات من الناس إلى المركز الإداري وزج بهم في السجن ثم حكم على عدد وفير منهم بالنفي والسخرة، كل هذا والناس معتصمون بالصبر ومنتظرون للفرج... ثلاثة أسابيع ذاق فيها أهل الوادي ما ذاقوا وطافت فيها الجنود شرقا وغربا وشمالا وجنوبا.

جاءت لجنة البحث للكشف عن أصل الحوادث والاطلاع على حقيقة الواقع، وساق إليها القياد الناس ليشهدوا، وقد جدوا واجتهدوا في جمع الشهود، تحت مظاهر الرهبة والخوف.

قامت لجنة البحث بواجبها بنزاهة وإنصاف وتحققت أن لا ثورة ولا هيجان، وأن لا شيء دبر ضد الحكومة أو الأمن العام، ففك الحصار عن البلد وسرح الموقوفون وقفلت الجنود راجعة... ورفع ذلك الكابوس الثقيل عن الوادي الهادي المطمئن إلا ما بقي من مظالم بعض القياد».

نلاحظ أن هذا النص التاريخي لا يحتاج إلى تعليق، فهو ينطق وحده عن خلفيات زيارة ابن باديس ووفده إلى وادي سوف، وأن ما حدث لم يكن ضد الحكومة أو الأمن العام، وليس له علاقة بالسياسة، ولهذا تم إقتناع الإدارة الاستعمارية بذلك ففكت الحصار على الواي المسكين.

لكن الشيخ عبد العزيز ورفاقه بقوا في السجن بدون محاكمة وتكلفت جمعية العلماء بالدفاع عنهم وتخليصهم من هذا الظلم مستعينة بالمحامين ورجال القانون، وقد عالج ابن باديس هذا الموضوع في عدة مناسبات في جريدة ((البصائر)) فقال في إحداها أن هؤلاء الشيوخ دخلوا السجن «... ضحيّة عقيدتهم الإسلامية وقيامهم بواجبهم الديني نحو إخوانهم المسلمين أهل ديار سوف...»[16].

وفي مقال آخر كتبه ابن باديس في ((البصائر)) تحت عنوان: "هل في سجن (الكدية) ما يذكرنا بـ(الباستيل)؟"...

تحدث في بدايته عن سجن "الباستيل" والثورة الفرنسية سنة 1789م وعلى الذكرى 150 سنة التي مرت على سقوط هذا المعتقل الرهيب، ثم ربط هذا الموضوع بمساجين العلماء وأشار إلى ما يلي:

«... وها نحن في الجزائر نرى ذلك ونتجرع آلامه، ففي سجن (الكدية) بقسنطينة قد ألقي

أربعة من أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دون جرم معلوم، ودون أن يقدموا للمحاكمة أربعة من العلماء: الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي والشيخ عبد القادير الياجوري والشيخ علي بن سعد والسيد محمد الكامل مضت عليهم في السجن سنة وأربعة أشهر مع المجرمين... إننا لا نطالب العفو والإفراج عنهم، وإنما نطالب تقديمهم للمحاكمة ونشر قضيتهم أمام العدالة والرأي العام، إننا على ثقة من براءة أصحابنا... فإلى المحاكمة إن كنتم تريدون نصرة العدل وجمال الحرية»[17] ثم طالب ابن باديس في العدد الموالي معاملة هؤلاء المساجين العلماء معاملة تليق بمكانتهم الثقافية والاجتماعية حيث لا يمكن حشرهم مع اللصوص والمجرمين لأنهم سجناء الرأي والفكر والسياسة.

مكث الشيوخ بالسجن حوالي أربعة سنوات أي بعد وفاة الشيخ ابن باديس (رحمه ا لله) ثم حكم عليهم بالإبعاد والإقامة الجبرية.

والجدير بالذكر في الأخير أن زيارة ابن باديس والعلماء المرافقين له لـ"سوف" قد أجّجت روح الثورة والمقاومة، حيث استمر العمل الوطني مع مسيرة الحركة الوطنية الجزائرية التي انبثق عنها اندلاع الثورة الكبرى المظفرة في نوفمبر 1954.

إذن تلك هي النبذة الوجيزة عن نشاط الإمام عبد الحميد بن باديس في سوف، ويا ليت أن كل جهات الوطن ترصد عمله تجاههم فإننا سنجمع مادة عزيزة نكتب منها مجلدات تخلد تاريخ هذا الرجل الفذ وأمجاده.

الهوامش

(1) مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الحادي والعشرين لسنة 1966م، ص. 143-144.

(2) Archives d'outre-Mer, (A.O.M) à AIX, 10 H 89, les populations musulmanes du Souf et leur évolution politique par le capitaine Robert -THIRIET, chef de l'annexe d'EL OUED, Octobre- Novembre, 1938, P 37.

(3) الشهاب، الجزء الثامن من المجلد الثالث عشر، شعبان 1356هـ الموافق لـ: أكتوبر1937م، ص.344.

(4) د.محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي، لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف بمصر، 1968، ص77.

(5) الشيخ محمد خير الدين، مذكرات، الجزء الأول، الجزائر، 1985، ص280.

(6) البصائر، عدد 93، الجمعة 27 شوال 1356هـ الموافق ليوم 31 ديسمبر 1937.

(7) A.O.M, 10 H 89, Etude sur l'activité des Oulamas dans le territoire du Sud, Fevrier 1938, par GARDEL.

(8) البصائر، عدد 93.

(9) A.O.M, 10 H 89, Etude sur l'activité des Oulamas.

(10) البصائر، عدد 95، 12 ذي القعدة 1356هـ الموافق لـ 14 جانفي 1938.

(11) A.O.M, 10 H 89, Etude.

(12) خير الدين، مذكرات، ص.281.

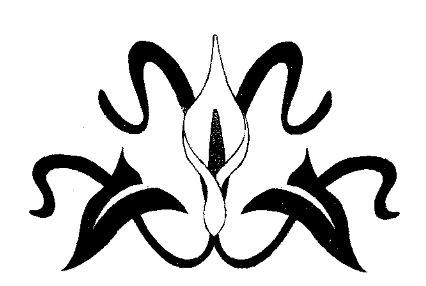
(13) A.O.M, 10 H 89, les populations musulmanes du Souf, P 42.

(14) البصائر، عدد 113، 24 جمادى الأولى 1357هـ الموافق لـ 22 جويلية 1938.

(15) A.O.M, 10 H 89, les populations.., pp 46-49.

(16) البصائر، عدد 134، 13 شعبان 1357هـ، الموافق لـ 7 أكتوبر1938م.

(17) البصائر، عدد 178، جمادى الثانية 1358هـ، الموافق لـ 11 أوت 1939م.



النشاط الوطني والوحدوي العربي الإسلامي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1940 -1953

د. يوسف مناصرية
أستاذ بمعهد العلوم السياسية جامعة باتنة –الجزائر.

إن الحديث عن نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هو الحديث عن الوطنية المرتبطة بالأصالة العربية الإسلامية، ذلك أن جمعية العلماء كانت تمثل القيم الوطنية النابعة أولا من الإسلام السلفي الصافي الذي عملت على التمكين له والتأدب بآدابه والتحلي بفضائله، وثانيا من العربية المتأصلة في النفوس، التي عملت على تخليدها وحفظها، وإبراز قدرتها على التعبير والتفكير والكشوف العلمية.

ومن هنا نقول إنه بالإسلام والعربية استطاعت جمعية العلماء أن تحفظ الجزائر من الاندماج والمسخ والفرنسة، وبهما استطاعت أن تجمع الكلمة، وتوحد الصفوف الوطنية والعربية الإسلامية.

ونحن في هذا العمل المتواضع نريد أن نعرّف ببعض نشاط الجمعية الوطني والوحدوي العربي الإسلامي معتمدين على الوثائق الأرشفية متمنين التوفيق في هذه المساهمة المتواضعة.

أولا: النشاط الوطني: أعادت التقارير الاستعمارية سنة 1941 أسباب غضب الشعب الجزائري وسخطه على الإدارة الاستعمارية إلى انتشار الأفكار الوطنية للأحزاب السياسية في الأوساط الشعبية، خاصة بين سنوات 1934 و1939.

وقد أكدت هذه التقارير على أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت تشارك حزب الشعب الجزائري والحزب الشيوعي في المطالبة بالتحرير[1] الكامل للجزائر، بخلاف ما كانت تطالب فيه فيديرالية النواب المسلمين من مساواة كاملة مع الفرنسيين.

فالعلماء كانوا دائما يؤكدون في مطالبهم، ويلحون في حملاتهم على حقهم في استعمال

المساجد لنشر دعوتهم وتعليمهم العربي، ذلك أن التعليم يمنحهم التمكن من قيادة وتوجيه الديانة الإسلامية وانتصار الأفكار الوحدوية الإسلامية بسرعة مذهلة، والعمل على التجديد الإسلامي والثقافي والتحرر السياسي، وهي مسائل جعل العلماء أنفسهم روادا لها[1].

وفي 30 سبتمبر 1942 سجلت تلك التقارير نشاط الشيخ العربي التبسي، نائب رئيس الجمعية، رفقة السيد شريط لواسي ومواصلتهما حملة جمع الأموال بغرض توسيع مدارس العلماء.

وظهر الشيخ التبسي في شهر أكتوبر 1944 في زيارة إلى مدن باتنة وخنشلة وعنابة، واجتمع حوله ما يقارب 350 شابا، دعاهم إلى الرجوع إلى الدين الصحيح، وأوصاهم بالوحدة والانضباط، وطالب بتأسيس المدارس وحرية تعليم اللغة العربية والديانة الإسلامية، وندد بأعمال (القيادة) وبعمل المرأة في التنظيف المنزلي لدى الأوربيين، وفضح عملاء الاستعمار من الجزائريين. وأكد في مدينة خنشلة على قرار جمعية العلماء في إنشاء فروع (لأصدقاء جمعية العلماء) في المراكز الصغيرة[2].

ثم ظهر الشيخ التبسي في سبتمر 1946 صحبة الشيخ البشير الإبراهيمي، رئيس الجمعية، في زيارة إلى مدرسة مدينة باتنة، وكان الشيخ التبسي أكثر عنفا وصراحة من رئيسه، وتحدث عن استقلال الجزائر بوضوح وتبصر في إنشاء جمهورية جزائرية مستقلة، ثم أوصى بالوحدة، وأنهى عرضه بقراءة جزء من البيان الجزائري.

مع العلم أن نفس التقارير لاحظت على الشيخ التبسي -في مواقع أخرى- الهدوء وقلة النشاط في فترة الحرب، ولكنها أبرزت نصائحه لأتباعه، ودعوتهم إلى الهدوء والانضباط، حتى إنه لم يكن يفتح مدرسته بتبسة إلا في الحالات العامة[3].

وفي شهري أكتوبر نوفمبر 1946، وأثناء الحملة الانتخابية التي قام بها السيد مصالي الحاج، رئيس حزب الشعب الجزائري، في قسنطينة، قام بعض العلماء بمساندة حزب الشعب الجزائري من الناحية المبدئية، وانتخبوا في مدينة تبسة -مثلا- لصالح مرشح الحزب السيد أحمد بودة[4].

ويظهر أن سنة 1946 كانت راكدة، وهو ما لاحظته التقارير الاستعمارية على نشاط الشيخ التبسي، الذي سجل سكوتا مطولا.

وعلى الرغم من فتح المدرسة بتبسة، فإن الناس لم يؤمّوها إلا قليلا، مقارنة بفترة ما قبل شهر ماي 1945.

وبات تأثير الشيخ التبسي منحصرا في الميدان الديني[5].

وكان تأثيره هذا قد عمّ مدارس تبسة و"العوينات" ومدرسة "مرسط" التي أغلقت مع نهاية 1946 [6].

ومن العمل الوطني لجمعية العلماء دعوة الشيخ التبسي، مدير معهد عبد الحميد بن باديس الشعب سنة 1949، إلى تأدية واجبه نحو المعهد الذي هو مؤسسة دينية عربية إسلامية، أسس لحياة ونشر الإسلام ولغته بالقطر الجزائري العربي الإسلامي، أسس بيد الشعب وبحراسته ليرضي الله ودينه واللغة العربية والروح الإنسانية، وإن كانت المعاهد العلمية في العالم العربي والإسلامي مكانها المساجد، واضطر أصحابه إلى اكتراء البيوت أو شرائها.

وكان المعهد مسلوب الأوقاف، فاعتمد على تبرعات الشعب المتدين المتمسك بعروبته وإسلامه[7].

ولما تفاقم الخطر على الشعب الجزائري في منتصف 1951 [8] بادرت جمعية العلماء إلى دعوة الأحزاب الجزائرية الأخرى إلى إنشاء لجنة لتكوين (جبهة جزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها).

وسعت الجمعية في توحيد العمل الوطني وطالبت مع (الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، والحزب الشيوعي الجزائري وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية) بإلغاء الانتخابات التشريعية المزعومة، وأنكرت على الاستعمار تعيين ممثلين مزعومين للشعب الجزائري.

وترأس الشيخ التبسي الجبهة الجزائرية[9] ولخص مبادئها كالتالي: «فهذه جبهة لا تسأل أحدا إن كان مسلما أو مسيحيا أو يهوديا، إنما تسأله هل هو مناضل في سبيل الحق، مكافح في سبيل الحرية، فغايتنا هي أن نشيّد جزائر حرة يتمتع بخيراتها سائر أبنائها سواسية... ولو كانت لنا حكومة إسلامية بقطر الجزائر لما وجدت بيننا فروق في الأديان ولا تفاوت في الأجناس... وإذا ما رأيتم الدين الإسلامي متقمصا شخصية جماعة من علمائه في طليعة هذه الواجهة المكافحة، فذلك لأن الدين الإسلامي قد كان أول ضحايا القمع والزجر والإرهاق... حتى صار الإمام يستمد أخلاقه من الولاية العامة لا من المصحف الشريف... فالدين المظلوم ينضم إلى سائر المظلومين، ويكون واجهة الكفاح معهم، لينتصر الحق، وليعلو منار الحرية، فيكون الدين من أول الفائزين، ونحقق سعادة أهله»[10].

وفي 19 أوت 1951 وضح الشيخ التبسي، رئيس الجبهة، في خطابه وضع المسلمين ونظرة الاستعمار إليهم، الذي «حرم عليهم حمل شعار الوطنية، والانتساب إلى آبائهم وأجدادهم العرب، ومنعهم من المطالبة باحترام كرامتهم

الإنسانية وبالمساواة مع غيرهم من سكان هذا الوطن[11].

وفي مؤتمر الجمعية المنعقد يوم 30 سبتمبر 1951، قدم رئيس الجمعية، الشيخ الإبراهيمي التقرير الأدبي، قسمه إلى ثلاث نقط: مشروعات، مواقف، ونصائح.

وشرح التزام الجمعية بتأسيس المدارس منذ 1943، فوصل عددها سنة 1951 إلى 123 مدرسة بإسقاط المعطل منها[12].

ثم تكلم عن دور جريدة "البصائر" في نشر أفكار الجمعية في المغرب العربي والمشرق والأمريكيتين وفي أوربا، وبينت مواقفها المشرفة في القضايا الوطنية والعربية الإسلامية، وخاصة منها قضية فلسطين والمغرب الأقصى، ومساندة الملك في محنته، ودعوتها الشباب الجزائري إلى المحافظة على تراثه.

ثم إن التقرير ركز على شرح قضية فصل الدين عن الدولة، ذلك «أن استقلال الدين يساوي استقلال نصف الجزائر إذ به يخسر الاستعمار خمس مليارات من الفرنكات الذهبية وجيشا جرارا من الموظفين كان يستخدمهم لمصلحته وما زلنا نقاوم إلى أن يتحرر الدين وتتحرّر الجزائر»[13].

ثم شرح الشيخ التبسي مفهوم (الجمعية) وأهدافها بدقة متناهية ردا على مقولة (تدخل الجمعية في السياسة) فقال: «إن جمعية العلماء ليست حزبا ولا هيئة لأفراد فهي لجميع الجزائريين المسلمين الذين تجمعهم لغة واحدة وعقائد واحدة، وهي تعترف بالديمقراطية وحقوق الإنسان، إذ الإسلام يقرّ العدالة الاجتماعية... فنحن بجانب الحركات التحريرية لأننا مدافعون عن ناحية من نواحي التحرير في الجزائر: الدفاع عن الإسلام والعربية... وإننا مستعدون للمشاركة في النهضات السياسة لأن السياسة تدخلت في الدين... وإن موقف فرنسا من الإسلام يدعو إلى بغض الاستعمار وحمل بغضه في الصدور في الحياة وفي القبور»[14].

ونلاحظ الوضوح الكامل في مواقف جمعية العلماء خاصة في آراء الشيخين الإبراهيمي والتبسي، وهي مواقف وطنية أصيلة تدل على البعد الحضاري والعمق الفكري والفهم الصحيح للوطنية، التي تنبع أصلا من القيم الحضارية العربية الإسلامية.

ولما سئل الشيخ التبسي في قضية الاتحاد في الجزائر وفقا للاستفتاء الذي نظمته جريدة (المنار سنة 1953)، جاء رده حاسما وواضحا، واعتبر أن الاتحاد في الجزائر ضرورة ملحة لأن المنقذ في وقت الخطر هو تكتل الشعب بأكمله، وانتهى إلى أن الحالة في الجزائر لاتبرر تعدد الأحزاب، وبقاؤها إطالة لعمر الاستعمار «وقد ناديت بهذا

في سنة 1945 فلا بد من اتحاد شعبي لا حزبي أي اتحاد بمعنى وحدة الشعب لا اتفاق الأحزاب، فالاتحاد الشعبي هو الذي يستطيع أن يغير الحال في الجزائر»[15].

وكأن الشيخ التبسي كان قد تنبأ لتأسيس جبهة التحرير الوطني التي وحدت الشعب، وإلى اندلاع الثورة المباركة سنة 1954 بفضل اتحاد الشعب، الذى غير بالفعل حال الجزائر واسترجعت البلاد استقلالها.

ثانيا: النشاط الوحدوي العربي الإسلامي:

تؤكد لنا مختلف الوثائق والتقارير أن الفكر الوحدوي متجذر عند جمعية العلماء على المستويين الوطني والعربي الإسلامي، ولا داعي إلى إعادة ذكر مواقف الجمعية البارزة من القضية الفلسطينية[16]، ولا إلى الأفكار الوحدوية الشمال-إفريقية التي حملها الشيخ عبد الحميد إلى تونس سنة 1937[17].

ولكننا نشير هنا إلى أن العلاقة بين علماء الجزائر والعالم العربي كانت قائمة على الدوام، ومثال ذلك تبادل الأفكار والتشاور حول قضايا الوحدة الذي جاءت به سنة 1936 مراسلة الأستاذ أمين سعيد، المدير المؤسس للمجلة الأسبوعية (الرابطة العربية) الصادرة بالقاهرة، والموجهة إلى الأستاذ محمود نسيم، مدير المطبعة المصرية بالجزائر، التي ضمنها أربع رسائل موجهة إلى علماء الجزائر، الشيخ ابن باديس والشيخ العقبي، والأستاذ توفيق المدني، والدكتور ابن جلول.

وهذه الرسائل عبارة عن تساؤلات أرسلت إلى شخصيات إسلامية عبر العالم، لمعرفة آرائهم حول إمكانية تأسيس دولة عربية موحدة أو كنفدرالية للدول العربية، وكانت الأسئلة كالتالي:

1/ ما هو بالنسبة إليكم حال العالم العربي الحاضر؟

2/ كيف ترون تأسيس خلافة عربية، وهل الوقت مناسب لذلك؟

3/ في حالة الإيجاب، من أية ناحية تكون بداية العمل؟ [18].

ولسنا ندري إن كانت المجلة قد تلقت أجوبة الشيوخ أم لا، ولكن المؤكد هو أن مثل هذه الأفكار كانت تشغل بال العلماء الجزائريين، وكانت من أهم انشغالاتهم.

وكانت الزيارات قائمة ومتواصلة بين رجال العلماء ورجال الحركة الوطنية التونسية، وهو ما أدى بالشرطة الاستعمارية إلى تنبيه قيادتها، بتاريخ 21 أكتوبر 1943، بأن مدرسة الشيخ العربي التبسي بمدينة تبسة قد تحولت حقا إلى ما يشبه قيادة عامة لجميع الرواد الوطنيين الجزائريين والدستوريين التونسيين، وأنها

أصبحت ملجأ للدعاية المضادة للوجود الفرنسي بالجزائر، وأكدت أن عدد أعضاء هذا التجمع يزداد بمدينة تبسة وهم في مجملهم من المسلمين النشطين الموظفين في أغلبهم[19].

وليس أدل على العمل الوحدوي العربي الإسلامي الذي كانت تقوم به الجمعية من نشاط الشيخ الفضيل لورتلاني[20]، مبعوث جمعية العلماء إلى المشرق العربي، وقد جاء في تصريحه إلى مجلة (الأفكار) الشهرية بعدن، عند مروره بالمدينة في شهر ماي 1947: «لقد مرت عشر سنوات على مطاردتي من طرف الاستعمار الفرنسي، ووصلت إلى مصر، معقل الوطنيين العرب، واستطعت الحصول على مساعدة إخواننا المغاربيين بالكتلة الشرقية، ومن بعض أعضاء الحكومة المصرية، والأحزاب الوطنية. لقد تدعمت صفوفنا مع نهاية هذه الحرب، وسنواصل كفاحنا ضد الاستعمار حتى النهاية»[21].

وفي هذه الأثناء كانت قد تكونت بالقاهرة (جبهة دفاع شمال إفريقيا) ثم تحولت إلى لجنة تحرير شمال إفريقيا)، وضمت ممثلين عن الحزب الدستوري التونسي الجديد يمثله الحبيب بورقيبة، وحزب الشعب الجزائري، يمثله المرحوم الشاذلي المالكي، وحزب الاستقلال المغربي يمثله أحمد عبد المالك، ومع أن الورتلاني كان يمثل الاتجاه الإسلامي المستمد من أفكار شيخه العلامة ابن باديس، فقد اختير أمينا عاما للجنة تحرير شمال إفريقيا.

ولذلك جاء في تصريحه لمجلة (الأفكار) العدنية: «إن مبتغى جبهة دفاع شمال إفريقيا، التي تشرفت بأن أكون أمينها العام، هو استقلال وطن يضم أكثر من 25 مليون إنسان من خيرة أبناء العرب المسلمين، الاستقلال اللامشروط، وتعلق الوطن (المغرب العربي) بالجامعة العربية[22].

وليس هناك أوضح من هذه الأفكار الاستقلالية الوحدوية العربية الإسلامية، ولا غرابة في ذلك لأن قائلها هو الفضيل الوتلاني تلميذ ابن باديس المخلص.

ثم إن الشيخ الورتلاني أوضح للمجلة عدم التشابه بين وضع بلدان شمال إفريقيا ووضع أندونيسيا والهند الصينية، ذلك أن اليبانيين -خلال فترة الاحتلال- كانوا قد قدموا خدمات كبيرة للشعوب المحلية، وقاموا بتدريب وتسليح الملايين من البشر، ثم سلموهم إدارة بلدانهم في أيديهم، ولما سيطر الهولنديون والفرنسيون عليهم بعد هزيمة اليبانيين، وجدوا الأهالي متمركزين وقادرين على تسيير بلدانهم والكفاح ضد كل غاز[23].

وتدل هذه الأفكـار علـى سعة فكـر الرجـل وتمكنـه مـن السياسـة العالميـة وسـعة اطلاعـه ومتابعته للأنشطة الاستعمارية في العالم.

وهو ما أهّله إلى تقديم تحليـل دقيـق للوضـع، وتوضيـح الفـرق الشاسـع بـين المغـرب العربـي وغيره من البلدان المستعمرة.

فقد شرح لنفس المجلة اختلاف الأمر في شمال إفريقيـا، ذلـك أن الألمـان والإيطـاليين المنتصريـن علـى الفرنسـيين كـانوا هـم أيضـا اسـتعماريين مثلهم[24]، ولم يفعلوا شيئا غير مساعدتهم لوضـع أيديهم على بلدان شمال إفريقيا علـى الرغـم مـن أن الشمال إفريقيين هم أكثر قدرة على النشـاط من الأندنسيين والفيتناميين، ثم أعطى مثلا قائلا: «إن ثورة[25] الجزائر سـنة 1945 قتـل فيهـا أكـثر من 6000 عربي وسجن 8000، في حين انفجـرت ثوارت مماثلة في تونس والمغـرب، ولكـن سـرعان ما قضي عليها بقوة سلاح العـدو المتفـوق عـددا وعدة. ومع ذلك تلقت فرنسا حينئـذ درسـا لـن تنسـاه وهـو مـا دفـع بهـا إلى إنشـاء الاتحـاد الفرنسي، وتعيين المسلمين في كثير مـن المنـاصب المهمة»[26].

ويوضح لنا وزيـر فرنسـا في المملكـة العربيـة السعودية، السيد سـعد الديـن بـن شنب[ب]، في رسـالة إلى وزيـر الخارجيـة الفرنسـي بتـاريخ 11 جويلية 1947، أن الشيخ الورتلانـي أضـرّ كثـيرا بالمصالح الأوربية عامة والفرنسـية خاصـة عندمـا دعا بـالقطر اليمني إلى الوحـدة العربيـة، وإثـارة الشعور الإسلامي، وضرورة مواجهـة الاسـتعمار الثقافي والاقتصادي، وقـام بتوعيـة اليمنيـين ضـد التدخل الأجنبي، وأكد وجـوب التعـاون العربـي الإسـلامي خاصـة بـين اليمنيـين والمصريـين، وإمكانية استخلاف الأجانب بالتقنيين المصريـين، وإمكانية تأسيس التعاون التجـاري، والشـركات الصناعيـة، وفتـح الطـرق وتأسيس المواصـلات الدائمة بالسيارات بين البلدين.

وكان الورتلاني يحدث اليمنيين باسم الجامعة العربية، وباسـم الديـن الإسـلامي، وكـان يـتردد على المساجد والمـدارس، وعقـد بهـا الجمعيـات، وجمع مـن حولـه الشـعب اليمـني الـذي انبهـر بفصاحته وأفكاره الوحدوية.

وكـان يدعوهـم إلى التمسـك بالشـرع الصحيح، والتحلي بالإيمان القوي، والخروج من السـلبية والتخلـف والخنـوع، والتعلـم والنظـام ومكافحة الخيانة.

وشـرح لهـم الأطمـاع الأجنبيـة الفرنسـية والأمريكية والأنجلزية والروسية، وحذرهم أنهـم إذا ما تخاذلوا في اتباع مـا تمليـه عليهـم وطنيتهـم ودينهـم، فإنهم لا محالة سيسـقطون تحـت نـير الأجنبي، وقد نال بذلك نجاحا كبيرا في الأوساط الشعبية اليمنية، وصارت زيارته الناجحه حديـث

الجميع. ثم إن الورتلاني اقترح على الإمام اليمني محمد بن سالم، عدة إصلاحات.

وكانت خطبه في مساجد صنعاء تكتسي الطابع الإصلاحي الديني والاجتماعي والوعظ والإرشاد. وتعددت إثر ذلك انتصاراته في المدن اليمنية (مثل صنعاء، وتعز). وكانت خطبه لا تخلو من التذكير ببشائع الاستعمار في شمال إفريقيا.

ومع أن السيد ابن شنب كان يتابع أخبار الورتلاني ويختار له أوصافا كثيرة ليظهر شغبه وثوريته ضد فرنسا ليحثها على مواجهة أخطاره، فإنه وصفه في تقريره المذكور: إنه كان خطيبا بارعا، حدث الشعب اليمني بقوة، وخاطب فيه عزة الوطنية، فنال بذلك إعجابه، وهو خطر أيضا نبه ابن شنب مسؤوليه إليه[27].

وفي شهر أكتوبر من نفس السنة وزعت رسالة بمصر كان الشيخ البشير الإبراهيمي قد وجهها إلى الفضيل الورتلاني، شرح له فيها نشاطات جمعية العلماء، وعرفه أن الجزائر العربية المسلمة تعرف نهضة كبيرة تبعث على الاطمئنان على مستقبل البلد الذي دهاه الجور الاستعماري الفرنسي.

ويعود الفضل في القضاء على تيار الفرنسة ونشر الفكر العربي الإسلامي في أوساط الجزائريين إلى جهود رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي ما زالت تواصل جهادها وتبذل جهدها الجبار لتقوية الفكر العربي الإسلامي ومحاربة مخططات الفرنسة والمسخ واللادين[28].

وأكد له قناعة الأمة الجزائرية النبيلة وعزمها على ربط العلاقات والتعاون مع العالم العربي الإسلامي الذي تربطه بها المبادىء الدينية الإسلامية واللغوية العربية، ذلك أن العرب المسلمين إذا ما توفرت هم القوة فإنهم يستخدمونها في نشر العدالة بين الإنسانية جمعاء، ويعتنون بها عناية الأم برضعيها.

وقد ضحّت جمعية العلماء في سبيل محاربة الاندماج والمسخ بكل غال ونفيس، وحرمت أبناءها من شبابهم وراحة أجسادهم وعقولهم، وحرمتهم من صحبة عائلاتهم وذويهم، والتمتع بأموالهم، وهي مستمرة في ذلك إلى حين بلوغ هدفها وهو طبع الجزائر، وإلى الأبد، بالطابع العربي الإسلامي وتعجنها عجنا في القومية العربية، وتطهرها من قذارة الاستعمار، ذلك أن الأمة التي تنحدر من السلالة العربية -حسب ما أكده الإبراهيمي- تستمد تعاليمها من الدين الإسلامي، وورثت أمجاد بغداد ودمشق والأندلس، هي أمة خالدة وستفوز لا محالة بالعظمة التي تصبو إليها -حتى لو عاكسها الحظ لبعض الوقت- وإن الآلام التي تريد الإمبريالية

الضارية أن تصبها على الجزائريين وعلمائهم، هي في الحقيقة عنصر إيجابي يؤكد التعجيل بنصر المؤمنين.

وقد تحمل الجزائريون المعاناة في سبيل الدين والوطن، وصبروا صبر الواثق من عدالة ا لله العلي العظيم، وختم الإبراهيمي رسالته إلى الورتلاني بقوله: «إننا سنواصل بذل النفس والنفيس حتى تحطيم أصنام الاستبداد أو أن يشهد ا لله والعالم بأنه –بالنسبة إلينا– ليس هناك فرق قط بين حياة العبودية والموت»[29].

واعتنت جمعية العلماء بالقضية الفلسطينية جوهر الصراع الحضاري في الشرق الأوسط، اعتنت بها عناية الشعور بالمسؤولية، المجرب لداء الاستعمار المرير الذي أصاب الجزائر قبل فلسطين، وان اختلفت الأهداف والأبعاد.

وقد أريد لفلسطين السلخ النهائي من جسم الأمة العربية الإسلامية، وزرع كيان يهودي على أرضها، وكان يراد بالجزائر الإلحاق النهائي بفرنسا، واعتبارها جزءا لا يتجزأ منها.

ولذلك نجد موقف الجزائريين من القضية الفلسطينية هو موقف مستمد من تجربة عميقة ومعرفة أكيدة بمخططات الاستعمار الهدامة. وقد كتبت البصائر مقالات عديدة ساندت فيها فلسطين العربية.

وكان لتلك المقالات أثرها في الشرق العربي فتناقلتها الجرائد والمجلات، وكتب بعضهم من العراق ولبنان وفلسطين، ومصر وليبيا يثني على الأقلام الجزائرية[30].

ومن بين المواقف التي سجلت لجمعية العلماء بأقلام ذهبية، ووضعت رئيسها الإبراهيمي بين الخالدين، تقديم مكتبته لأية هيئة تتقدم للقيام بواجب إعانه فلسطين ماليا[31].

وقد أثمرت مقالات الإبراهيمي، وتلقى رسالة من مفتي فلسطين الأكبر، ورئيس الهيئة العربية العليا، الشيخ محمد الأمين الحسيني، مؤرخة بالقاهرة في 24 أوت 1948، جاء فيها إن أنباء جهود الجمعية بلغتهم بنصرة قضية فلسطين المجاهدة، وعلى رأسها نبأ تأليف هيئة جزائرية لإعانة فلسطين ضد المؤامرة الدولية التي ترمي إلى تحويلها إلى دولة يهودية، وهي جهود وصفها المفتي بأنها نابعة من الحكمة وقوة الإيمان وصدق الغيرة الإسلامية[32].

ولم تقتصر جهود جمعية العلماء على الاهتمام بالقضية الفلسطينية، بل اهتمت أيضا بربط العلاقات وتمتينها بين الجامعة الزيتونية بتونس والمعهد الباديسي بقسنطينة، والاتصال برجال العلم وأهل الرأي في تونس الشقيقة.

وفي هذا الإطار قام الشيخ العربي التبسي، نائب رئيس الجمعية بزيارة إلى تونس في شهر

ديسمبر 1948[33]، والتقى هناك بالشيوخ الزيتونيين، وعلى رأسهم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، رئيس الخلدونية، والشيخ الطاهر بن عاشور، شيخ الجامعة الزيتونية، واستقبلته الجامعة الزيتونية، وجمعية الشبان المسلمين في (مدرسة الفتاة التونسية).

وكان يرافقه من الجزائريين، السادة العباس بن الحسين وعبد الرحمن شيبان المدرسان بمعهد ابن باديس، والحاج إسماعيل بوعلاق أحد أعيان قسنطينة.

كما استقبلهم الشيخ الشاذلي بن القاضي، مدير المدارس النظامية الزيتونية، وكثير من رجال الفكر والسياسة والصحافيين.

وأقيمت ندوة أدبية تاريخية بالخلدونية، شرح فيها الشيخ التبسي للحاضرين أطوار الحركة الجزائرية ونهضتها العلمية الأدبية[34].

وقام الشيخ بزيارة المعاهد العلمية الزيتونية والمؤسسات الثقافية في تونس، واستقبله في الأخير جلالة الملك التونسي محمد الأمين باشا باي.

وكانت المحاضرة التي ألقاها الشيخ التبسي بالخلدونية قد تناولت (الحياة الدينية بالجزائر)، نالت إعجاب وتقدير الجميع. وتمّ ذلك بعد ما رحب به رئيس الخلدونية وذكر الحاضرين أن الشيخ التبسي هو ثاني اثنين تفتخر بهما الجزائر في مقدمة رجالها الأبرار، زارا تونس وهما المرحوم الشيخ ابن باديس، والعربي التبسي، الزيتونيان. والخلدونية وهي ترحب بضيف تونس الممتاز (الشيخ التبسي) لا تنسى ذلك الرجل الوفي الذي لبّى دعوتها وشارك في مهرجان ذكرى مؤسس الخلدونية البشير صفر[35].

ثم تلاه التبسي وحيى الحاضرين، وبلغهم تحية رئيس جمعية العلماء: «الذي عرفتموه بمقالاته في جريدتنا البصائر، ولا شك أننا متفقون على أنه فتح فتحا جديدا في عالم العربية والفكر والأدب[36].

وهي شهادة صادقة في حق العلامة الإبراهيمي، والتقى الشيخ التبسي برجال الثقافة العربية الإسلامية التونسيين ورواد الوحدة الإفريقية التي أساسها العلم والمعرفة، أو كما قال.

وكتب الأستاذ محمد الصادق ابسيس التونسي مقالا تحت عنوان (دعوة الشيخ عبد الحميد بن باديس) في حلقتين أحيى به الذكرى التاسعة لوفاة العلامة الشيخ ابن باديس[37].

وهو عمل يدل على الصلات الوثيقة بين الأمة الجزائرية والتنوسية، والعمل الوحدوي الجاد.

وقد أكد الأستاذ ابسيس أن العلامة ابن باديس كان يدعو إلى وحدة قومية تلم المفترق، وتجمع الكلمة، وتدعم الألفة، وقد استمد ابن باديس مبادئه تلك من وضعية الجزائر في آلامها وآمالها وتاريخها ودينها ولغتها وتقاليدها وأخلاقها، وعمل على ربط مصير الجزائر بمصير العروبة والإسلام، وتدل دراسة الأستاذ ابسيس على العمق الفكرى والاهتمام البالغ بأعمال العلامة ابن باديس مما يثبت أن الهدف الوحدوي واحد وأن الآمال واحدة بين الشعوب العربية.

وكانت أهداف الأمة العربية واحدة في تحقيق الاستقلال للبلدان العربية المستعمرة، ومن أجل هذا الهدف سافر الشيخ الإبراهيمي، رئيس الجمعية إلى المشرق العربي، من أجل نشر أفكار الجمعية والتعريف بالقضية الجزائرية.

وكانت اللجنة السياسية للجامعة العربية قد عقدت اجتماعا خاصا في ربيع 1953 استمعت فيه إلى تقارير مندوبي المغرب العربي عن الأحوال في كل قطر من الأقطار الثلاثة.

وطالب الشيخ الإبراهيمي، بهذه المناسبة، من الجامعة العربية أن تعنى عناية خاصة بالقضية الجزائرية، وتساعد الشعب الجزائرى على الحصول على حقه في تقرير مصيره[38].

وفي غياب الشيخ الإبراهيمي وقع الاحتفال بدار طلبة معهد ابن باديس، في 8 نوفمبر 1953 بقسنطينة. وشارك في هذا الاحتفال نخبة من شيوخ العلم التونسيين منهم الشيخ علي النيفر مدير المعهد الزيتوني، والشيخ محمد الصالح النيفر، رئيس جمعية الشباب المسلمين، والشيخ الشاذلي النيفر من شيوخ الزيتونة.

وأكد الشيخ التبسي في خطابه على أن جمعية العلماء اسم لمبدإ تعتنقه الأمة بدون تخصيص، وأن الجميع أمة جزائرية بعروبتها وإسلامها وثقافتها، وأن يوم الاحتفال بدار طلبة معهد ابن باديس هو للرجال والنساء الذين يحيون للإسلام ويتحملون أمانته.

ثم تلاه الشيخ علي النيفر ونوه بمجهود جمعية العلماء، وأكد على الروابط المتينة بين الأقطار المغربية، واعتبر ربوع الجزائر أحد أجزاء المغرب العربي الذي هو وطن الجميع.

ومثل هذه التجمعات الثقافية والعلمية المشتركة تدل دلالة واضحة على الاتجاه الوحدوي العربي الإسلامي الذي تنبض به قلوب سكان ورواد النهضة في المغرب العربي.

الهوامش

(1) انظر: -Archives quai d'orsay, série : guerre 1939-40, Afrique vichy, dossier n°16, rapport du chef du bataillon terrier, Etat Major de mission en Algérie et l'Arnnée, sur la en Tunisie, daté du 14 mars 1941.

(2) انظر: -Archives de la wilaya de : Constantine, Fonds SLNA, Rapport mensuel sur le moral des populations 1942-1944, période du 15 au 30/09/1942 et de novembre 1944 (micro film).

(3) نفس المصدر، التقرير الشهري 1942 – 1946، ميكرو فيلم رقم 6، فترة سبتمبر 1946.

(4) نفس المصدر، نشرية الاستعلامات من 20 أكتوبر إلى 25 نوفمبر 1946.

(5) نفس المصدر، نشرية الاستعلامات، من 25 نوفمبر إلى 25 ديسمبر 1946.

(6) نفس المصدر، نشرية الاستعلامات، من 18 إلى 1946/12/31

(7) قسم الشيخ التبسي رواد معهد ابن باديس إلى ثلاثة أصناف الأول من الفقراء والصنفين الآخرين من الأغنياء، واحد أضله ا لله على العلم أو على جهل، فانصرف بأبنائه إلى غير التعليم الإسلامي، وواحد هداه ا لله ولم يسء إلى تاريخ الإسلام والعروبة، ولكن أصحابه احتقروا أنفسهم وبلادهم ومعهدهم، وانصرفوا عنه إلى غيره شرقا وغربا، ونحن نعي عليهم احتقار أنفسهم وبلادهم، واعتبارها لا تصلح ولا تستطيع أن تستغني بنفسها. العربي التبسي، (ما يجب أن يكون عليه المعهد في السنة الآتية ونصيب الأمة في تهيئة ذلك الواجب)، البصائر، سنة 2، عدد 90، (الجزائر، 5 سبتمبر 1949).

(8) ازدادت شدة القمع منذ 1947، وعم البؤس الاقتصادي، وكثر القمع والاعتقال، خصوصا بعد المؤمراة التي ظهرت في أفريل 1950، وعوقب الجزائريون بأثقل العقوبات. وكانت هذه الأحداث مجتمعة ومتفرقة سببا رئيسيا في جمع كلمة الأحزاب الجزائرية، بدعوة من جمعية العلماء مثلما وقع سنة 1936.

(9) المنار، السنة 1، عدد6، (الجزائر، 30 جويلية 1951).

(10) المنار، السنة 1، عدد 7، (الجزائر، 15 أوت 1951).

(11) نفس المصدر، عـدد 8، (الجزائر، 31 أوت 1951).

(12) اطلعنا على إحصاءات دقيقة لمدارس جمعية العلماء وأساتذتها وطلبتها، وكل ما يتعلق بالتعليم عند الجمعية بين سنوات 1938 و 1960، في الأرشيف الفرنسي بقصر فانسان، باريس، طالع: Archives Vincennes, 1 H 1724, Oulamas historique 1938-1960.

(13) (مؤتمر جمعية العلماء)، المنار، السنة 1، عدد 9، (الجزائر، 5 أكتوبر 1959).

(14) نفس المصدر.

(15) نفس المصدر، السنة2، عدد 17، (الجزائر، 1953/02/06)

(16) يوسف، مناصرية، (بعض وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول لجنة إغاثة فلسطين العربية 1936-1938)، مجلة سرتا، عدد 10 (جامعة قسنطينة، معهد العلوم الاجتماعية، 1988).

(17) (زيارة الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى تونس سنة 1937 وفكرة الوحدة المغاربية)، سلمت للنشر في كتاب تكريم أستاذ الجيل أبو القاسم سعد الله، الذي يشرف عليه الدكتور ناصر الدين سعيدوني بجامعة الجزائر.

(18) أرسلت هذه الرسالة بتاريخ 1936/09/15 إلى صاحب المطبعة المصرية بالجزائر، الكائنة بشارع "لالير" رقم 42 الجزائر العاصمة، وطلب منه تسليمها إلى العلماء الجزائريين شخصيا، وكلف بإرسال صور لهم إلى المجلة لتنشر مع ردودهم، وأن يطلب منهم إذا كان أحدهم يريد نشر مقال له فسيحضى بالنشر بكل سرور.

وكان الأستاذ أمين سعيد صاحب مجلة (الرابطة العربية) قد صدر له سنة 1935 كتاب (الثورة العربية الكبرى)، وهو صاحب التساؤلات المطروحة للتحقيق منذ جوان 1935، ومن بين الشخصيات العربية الذين نشرت أفكارهم في المجلة، الزعيم الوطني السوري فقهي البارودي، بتاريخ 1936/09/09. انظر: Archives d'outre Mer, Aix-En-Provence, 29 H 35.

(19) انظر: Archives Wilaya de Canstantine, Op, cit Rapport mensuel, le 21/10/1943.

(20) كان يعيش في فرنسا حتى سنة 1951 مائة ألف مسلم وعدد أطفالهم عشرون ألفا، وعملت جمعية العلماء على إنقاذهم من الكفر والانسلاخ عن العروبة والإسلام، فأرسلت الأستاذ الفضيل الورتلاني إلى

باريس للقيام بالمهمة، فأسس أحد عشر ناديا، ونجحت الحركة على يده أي نجاح، ومرت ثلاث سنوات على نجاح مطرد، وجاءت الحرب فخرج الشيخ الورتلاني من باريس فاضمحلت الحركة، انظر: (مؤتمر جمعية العلماء)، المنار، سنة 1، عدد9، (الجزائر، 5 أكتوبر 1951).

(21) انظر: Archives quai d'Orsay, série: Afrique-Levant 1944-1949, sous-série: Algérie 1944-1952, n°5, Rapport du Gouverneur de la côte française des somalis à M. Ministre de la France d'Outre-Mer, Paris, mai 1948.

(22) نفس المصدر.

(23) نفس المصدر.

(24) لاحظ أن فكرة الورتلاني هذه تلتقي مع فكرة الشيخين ابن باديس والتعالبي في الحكم على الاستعمار، حيث لم يفرقوا كلهم بين الاستعمار الديمقراطي والاستعمار الدكتاتوري.

(25) لم نجد في قراءتنا للوثائق الأخرى أن أحدهم أطلق اسم (ثورة) على أحداث 8 ماي 1945، وهو ما يدل على تعمق الورتلاني في القضية الجزائرية، غير أنه أعطى إحصاءات ضعيفة عن ضحايا مجازر 8 ماي 1945 طالع: -Archives quai d'Osay, Op, cit, dossier n°2 et 4 Troubles dans le Constantinois de mai 1945.

-Archives de Vincennes, 1 H 2845 et 1H 2846 Insurrection de Setif.

(26) انظر: Archives quai d'Orssay, Op, cit, n°5

(27) انظر: Op, cit, Rapport de M. BENCHENEB Ministre de France en Arabie Saoudite à M. Ministre des Affaires Etrangères, Djeddah, le 11/07/1947.

(28) انظر: Op, cit, Rapport de: l'ambassade de France en Egypte, Octobre 1947.

(29) نفس المصدر.

(30) من بين المفكرين العرب الذين كتبوا رسائل كلها إعجاب بمقالات البصائر، الأستاذ فائز الصائغ، أستاذ الفلسفة بالجامعة الأمريكية ببيروت، الذى أعجب بمقاله (يا فلسطين) الصادرة في العدد الخامس من البصائر، قائلا: إنه «لم يكتب مثلها من يوم جرت الأقلام في قضية فلسطين»، طالع محمد البشير، الإبراهيمي، (كيف تشكلت الهيئة العليا لإعانة فلسطين)، البصائر، السنة 2، عدد 52 (الجزائر، 11/10/1948).

(31) نفس المصدر.

(32) نفس المصدر.

(33) (رحلة الشيخ العربي التبسي إلى القطر التونسي)، البصائر السنة 2، عدد 60، (الجزائر، 20 ديسمبر 1948).

(34) نفس المصدر.

(35) نفس المصدر.

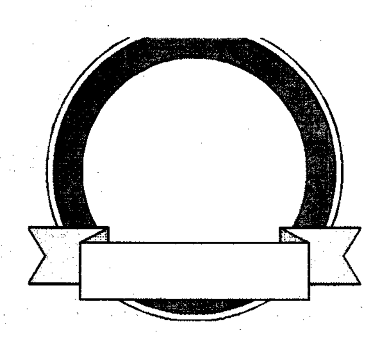
(36) محمد الصادق، ابسيس، (دعوة الشيخ عبد الحميد بن باديس)، البصائر، عدد 78 و79، (الجزائر، 2و9 ماي 1949).

(37) المنار، السنة 3، عدد 40 (الجزائر، 10 أفريل 1953).

(38) نفس المصدر، عدد 49، (الجزائر، 20 نوفمبر 1953).

(أ) لا بد من الفصل في مفهوم (التحرر والاستقلال) عند كل حركة سياسية، ذلك أن مفهوم التحرر عند العلماء ينطلق من المبادئ الحضارية الإسلامية، بخلاف الحزب الشيوعي الذي ينطلق من الأممية الشيوعية، أما مفهوم حزب الشعب الجزائري فهو استقلالي وطني.

(ب) نذكر هنا أن الأستاذ سعد الدين بن شنب كان عميدا لجامعة الجزائر مع بداية الاستقلال لسنوات عدة؟!!.





((إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية

ليست هي فرنسا،

ولا يمكن أن تكون فرنسا،

ولا تريد أن تصير فرنسا،

ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت))

الإمام عبد الحميد بن باديس(*)

(*) ابن باديس حياته وآثاره، جمع د/ عمار طالبي: 3/309 ط2: 1983م، دار الغرب الإسلامي ، بيروت –لبنان


ديوان المجلة
أعبد الحميد تعال... تعال..!
ذكرى وعبرة.
ابن باديس.
متفرقات
القسم الإنكليزي

أعبد الحميد تعال.. تعال..!

الشاعر. محمد الأخضر عبد القادر السائحي

قرآن كريم:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الذِينَ أُوتُوهُ، مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُم فَهَدَى اللهُ الذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿211﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ البَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ ﴿212﴾﴾.

صدق الله العظيم [البقرة/ 211-212].

كتبت من الشعر هذا الكلاما ... بروحٍ من الشعب تسري انسجاما

فلست أُلام إذا ما فضحت... لأنّ الطبيب يبطّ إذا ما

تحتّم بطّ... وبتر... وفصل... فإنّ الحقيقة أضحت مراما

وإنّ الحقيقة فوق الجميع... لأنّ الحضارة سلم أقاما

أعبد الحميد تناديك أمّي لقد كنت في السابقين إماما

فهذا الزمان أتاها بكلّ سفيهٍ... مريب على الفسق قاما

يقولون: إنّ الجزائر أضحت تعاني مع البؤس شرًّا زؤاما

فظائع بالمنكرات استعانت.. ألا أيّها الشعب كيف تعامى؟

فكـيـف يكـون الحـرام حـلالاً؟ وكـيـف يكـون الحـلال حـراما؟
أباطـيل تحـشو الذهون: غثاء... ريــاء... سـفاحا... نفـاقا... غـماما
وتنشـر بين الشـباب: فسـوقا... فجـورا... شـرورًا... وبـالا... سقـاما...
فـمـاذا أقـول؟ وكـيـف أقـول؟ وهـذا الـوبـاء يـدكّ الأنـامـا؟!
يـدكّ بـلادي كوحـش رهـيب له ألف نـاب... ونـابٌ تـرامـى
يهـين الجـزائر قهـرًا... ورُعْبًا... وللهـول غـول تبيـض الأيـامى
يـذبّح هـذي... يفـجّـر هذا... أيُقتـل شعبٌ عـلى الظلـم لامـا؟
فقـانون هـذا... وقـانون هذا... لهـذا يخـرّقـهـا مـن أقـامـا
فـهـذا أميـر... وتلـك "قـمير"... وللحقّ نـور يميـز الـركـامـا
طـردنـا العدوَّ... ولـم نـدر أنّ الـعـدوّ تلبّـس منّـا خيـامـا
ففـيها يعشّـش أفـراخ سـوء أَبَـوْا عـن سـلوك الأعادي الفطاما
وظلّـوا يميتـون كلّ ازدهـار... كسـوسـة نخـر تجيـد انـخرامـا
فـلا المالُ أزهـر نبتـه فينـا ولا الدّيـن بيـن الجمـوع استقامـا
تجـوع الجـزائـر... هذا عجيب؟ وخـيراتـها تتـحـدّى الزحـامـا!
بأيّ كـلام... بأيّ حـديث... بأيّ عيـون... أواسـي اليتـامى؟!
بأيّ لسـان أقـول الذي كـان إنّ الذي كان... كان... اجـتـرامـا
فصـار الغـلاء... وصـار الدمار... وصـار البلاء عـلينا لـزامـا
أعـاجيب جـاءت كـ"ياجوج" دبّت و"مـاجـوج" حلّت... فباتت عرامًـا:
فـمنّا الطغـاة... ومنّا الجناة... ومـنّا الزنـاة... أكنّـا طـغامًـا..؟
ومنّـا الرشـاة... ومنا القسـاة... ومـنّا الكـلاب... فمن فاز صامـا!
حكومـات ظلم... وأحـزاب شؤم تعـدّد هـذا السـلوك... دوامـا!

لكلّ رئيس دساتيره... ظاهر   صوّت الشعب عنه جهارًا... وناما
وفي السرِّ آخر ناهٍ وآمر...   يا ويح شعب يساس احتكاما
فهذا يسار... وهذا يمين...   وهذا على العِرق ناح وساما...
وهذا يسبّ الجدود... وهذا   يسبّ العهود... وينسى المقاما
تُسبُّ العقيدة جهرًا... وبالسوء   ينطق كلّ مغال أماما،
أمام الجميع... فيُحمى الفسوق   كأنّ الغواية تغشو النظاما
فيحسَب خيرًا... وما هو خير،   ولكن سلوكَ الخلاعة راما
لسانُ العروبة يلغى بألِف   قرار... فلا يستطيع الكلاما
ولغو السفاهة يحمى بألف   سبيل... له المال يصرف جاما...
حدود الشريعة أمرٌ صُراح...   وحدّ الجهالة بالعهر هاما
تعاطى أناس طريق الفجور   وظنّوا الحضارة فسقًا هماما
وما أشبه الغرب عريًا.. وخمرًا...   ورقصًا... و"سيدا" وكفرا... وياما..
سجونٌ... منافٍ... وحظر طويل...   كأنّ الجزائر باتت ضراما
فغلقٌ... وغلق... يلي ذاك غلق...   أفي محّكم "أغلِقوا" قد أقاما؟!
فكلّ طريق له مغلقات...   متى يفتح الذهن... كان قواما؟!
فليست حصون... وليست قصور   بمانعةٍ من تعاطي الحِماما
متى يصدر الشعب دستوره الصحّ   فوق الرؤوس... يكون إماما
يؤاخي... يلُمُّ... به ما مضى   كالمصابيح نورًا... ويجلو الظلاما
لما هو آتٍ... بأفْقٍ سعيد   ووعد أكيد... يرود الأماما
به للجميع التزام... طموح...   وحدُّ الرئاسة حدًّا سهاما
ألا أيُّها الحاكمون أفيقوا   فللظلم سوق أباحت حراما

وشـؤم تـلاه عقـابيل بـؤس... عواقـب نحس... ومـوت تنامي

فلحـية هـذا لأمـر مـريب وذقـن سـواه تكـون لجاما

ولا الكـاسـيات إلـى الله تبـن ولا العـاريات قصـدن الغراما

وأكـذوبة الدهـر صاحت تقـول: بأن الدمـار يفـكّ الصّـيداما

وأنّ الدمـاء تسـيل... ولكـن لخـير البـلاد... أقـول: الا ما...

أكـذب صراح... وفسق مـباح... عـلى مـن يدجِّـل هذا..؟ على ما؟

خـراف الأضاحي من الشعب تجبى... بعمـياء تتـرك إلاّ الحطـاما!

فـلا المال أبقوا... ولا الأرض أحـيوا أبالـس مـن كـل جنس هـواما...

أقـول وجـرح بلادي يسـيل هـوانا... وخـزيا... وعـارا... وذاما

أعـبد الحمـيد تعال... تعـال... لقـد بلـغ السـيل منّا المـراما

فهـدّ السدود... ودكّ الحـدود... تعـدّى على الحزمات... وعـاما...

فأيـن الحمـاة..؟ وأيـن الأباة..؟ وأيـن رجـال... مِثالٌ تسامـى؟!

هـم صـولة كالجـبال ثباتا..! وكالحـق نـورا يزيـح القـتاما

هـم شهد الدهر حزما... وصـبرا..! فحُـلّوا مـن الخـالدات وِسـاما

بهـم رفـرفـت للجـزائر راياتُ فخـرٍ... ومجـد هـنالك قـاما

هـم الشـهداء إلى الله سـاروا... وضـحّوا بكـل عَـزيز تحامـى

دعـوتك عـبد الحمـيد... فليس سـوى نهجـك الحرِّ يحمي الذمـاما

عجـيب تنصّـل خير الشـيوخ... وهـذا الأديب عن القـول ضـاما

تنصـل أهـل الحجى واستناموا... تنصّـعل مـن كان بالأمـس هـاما

أيرضـيك عبد الحمـيد انتحار ونبـش قـبور... وقـتل تطـاما؟

أفـي الماء تَجْرٌ..؟ وحتـى المراعي عـليها احـتكار يهـدّ العظـاما

نفـــوذ لهـذا... وســوق لـذاك... وأشـــياء تغشـــى البلاد انتقـــاما
صـــليب يقـــول فـــيسمع منه. وشـــيخ يهـــان فيســـقى الملاما
فإن طـــال جرح... فــليس غــريبا عـــلى الأرض..."قابيل" كان إمـاما...
وكــان لأخــــوة يوســـفَ كـــيْد فظـــيع... فبيــــع أخـــوهم غلاما
لصـــوص يظنــــون كـــل العـــباد لصـــوصا... وســـرّاق شعب تعـامى
هـــو الشـــعب مهـما طغى الحاكمون أتاهـــم بمـــا لم يظـــنوا... فـــداما
ودحْـــر فـــرنسـا بأحـــلافـــها الماحقـــات... ألا تذكـرون "الرواما"؟[1]
فـــدائـــرة الســـوء كانت عـليهم وجـــاء الســـلام يهـــزّ الأنـــاما
فـــكيف يعـــود الشقـــاء جـراحا لـــها النازفـــات... بها الرعـب حاما؟
أبعـــد الكرامـــة يأتـــي الهـــوان ونمســـي أذلاء نخشـــى الصـداما؟
أيخـــشى أصـــيل الجـــزائر هــذا اللقـــيط..؟ أيخشـى الكـرام اللئــاما؟
فهـــل ومضـــة منـــك يا خير داع... تضـــيء الجـــزائر... تنجي السلاما
لـــك النفـــحات المضـــيئات حـــين تســـود الشـــرور عـلينا انتقـــاما
لك العـــزمـــات التـــي تستهـــين بكـــل الدواهـــــي... وتأبـى الخصاما
لك الدعـــوات التـــي لا تـــرد... إذا ما تجافــــى بنـــوك... إذا مـــا
تخاصــــم أهـــل... أو الشـعب بات يكـــيد لـــه الكائـــدون اغـــتناما
أعـــبد الحمـــيد فهـــل نجـــدة للحـــمى منـــك تخزي الجناة الرغاما؟
وهـــل يكتـــب الشـيخ ذاك النشيد الذي فـــيه فصـــل الخطاب... اعتصاما
بنـــور اليقين..؟ «فشـــعب الجزائر...» قـــول يشـــدّ البـــلاد التحـــاما
فمَـــن للعـــروبة، أسلـــم حـــقا... ومـــن أنكـــر الانتســـاب استهاما:
لـــك الله يا وطـــني في الدواهـــي..! لك الشـــعب فاهزز بنيـــك الكـراما

صلاحـــك آت مــن الشعب فانهض... وبالشـــعب فاحـــم حمـــاك احتراما
هـــو الرأي... والرأي... إمّا وفـاق... وإمـــا خــلاف عــلى النصـح قـاما
نقاش... سؤال... جـواب... حجاج... هـــو الفـــكر يبـــنى فيبني السـلاما
فدعـــوة حق... ودعـــــوة زور... صـــراع يمـــس الصـــميم القـواما
فلا الباطـــل الوحـــش يبقـــى ولكن يروضـــه الحـــق مهـــما تعـامى
هو السـيد البطل الصــادق الوعــــد فارفـــع بـه الرأس... لا تحـــن هـاما
وإســـلامك العـــربي هــــداك... فقـــرآن ربـــي ينـــير الظـــلاما
هـــو الحـــق إن رمـــت حقا، بنـوره فاشـــــدد عـــراك... هـــديت إماما
هـــو الحـــق فاظـــفر قبيل الفوات... ودع عـــنك أقـــزام شـــر تنـــاما
«جـــزائـــرنا يا بـــلاد الجـــدود نهضـــــنا نحطّـــم عـــنك» البغاما
فلـــيس ســـوى العـــدل باق هنا... أو هـــناك... جـــزائر عـــدلكِ داما
لقـــد جـــاءك النصـــر يشدو: سلامـــا .. سـلاما.. سـلاما.. سـلاما.. سـلاما..!

إحالة

(1) "الرواما" جمع رومي، وهي كلمة مستعملة في المغرب العربي للدلالـة على النصـارى عامـة، وعلى الفرنسيين خاصة.

ذكرى .. وعبرة

الشاعر. المبروك زيد الخير

يا شيخ نحوك قد هفا — شوق الفؤاد وحبه
ورنا إليك تشوفا — وسما إليك طموحه
متمسكا بفضائل — تصبو لهن جذوره
وتعلق بمبادئ — قامت بهن أصوله
سامى الحياة بهمة — وبدا جليا فضله
وأقام منهجه على — فكر تعاظم دوره
بكرامة يرجى بها — كرم الوجود وفيضه
وعزيمة يهوى بها — زيف النفوس ووهمه
متصديا لمدمر — غطى المرابع ظلمه
وأساء يوم أرادها — دارا تكمل داره
وهناك أسهم جيلكم — في البعث رسخ أسه
وأقام حصن توحد — للشعب يضمن مجده
متصديا لتحفز — بالمسخ تشعل ناره
«شعب الجزائر مسلم» — فمتى تغير دينه؟!
والكائدون له رأوا — أن التمسك دأبه
فانهار كل مصدع — مما تعسر رأبه
وانهال وهم دعاية — يصمي المسامع وقعه
وانجاب وهم سحائب — غطى الحياة ضبابه

وانسابَ بيْنَ شفاهِنَا   نَغَمُ الرجاءِ ولحْنُهُ

وَهُنَاكَ أَثْمَرَ يَانِعًا   وكَسَا الحياةَ وشَاحُهُ

فالكُلُّ يَرْنُو عَاشِقًا   والكُلُّ يَرْشُفُ شَهْدَهُ

والكُلُّ يُقْسِمُ صَادِقًا   أَنْ سَوْفَ يَحْفَظُ عَهْدَهُ

ولسَوْفَ يَبْقَى تَابِعًا   دَأْبَ الرَّشَادِ ونَهْجَهُ

مُتَذَكِّرًا لمْ يُنْسِهِ   كَرُّ الزَّمَانِ ومَرُّهُ

حَيْثُ انتَهَى عَقْدٌ ولَمْ   نَنْسَ الزَّمَانَ وَغَدْرَهُ

إذْ مَا يُطِلُّ بِفَرْحَةٍ   حَتَى يُخَيِّمَ حُزْنُهُ

وَلَسَوْفَ أَبْقَى ذاكرًا   نبأَ الوَفَاةِ ووَقْعَهُ

يَوْمًا بصَيْفٍ قَائِظٍ   قَذَفَ المدِينَةَ جَمْرُهُ

مِنْ عشْرِ أعوامٍ مَضَتْ   مَا زالَ يَسْحَبُ ذَيْلَهُ

ويَلُفُّنَا بِمُلاءَةٍ   بالحزن تكْسُو جَوَّهُ

مَاذَا نقُولُ وكُلُّنَا   فَاضَتْ بِحُزْنٍ نفْسُهُ

وتراكَمَتْ آهَاتُهُ   بيْنَ الضُّلوعِ تَهُدُّهُ

أَسَفًا وَقَدْ تَاهَتْ بِنَا   سُبلُ الوُجُودِ وطُرْقُهُ

والكَوْنُ أُثْقِلَ كَاهِلاً   والغَرْبُ أَبْرَزَ نابَهُ

والغَزْوُ يَمْلأُ دارَنَا   والمَرْءُ يُسْلَبُ فِكرُهُ

وَالنَّاسُ وَسْطَ تأَرْجُحٍ   غَطَى البصائرَ وَهْمُهُ

ولقَدْ رأيتُ بليلةٍ   طَيْفَ الفقيدِ وروحَهُ

فِي حُلَّةٍ من سُنْدُسٍ   فَدَنَوْتُ أَقْبسُ نُورَهُ

ولثَمْتُ غُرَّ جَبِينِهِ   وَجَلسْتُ أسْمَعُ رَأْيَهُ

قُلْ لِي بِرَبِّكَ شَيْخَنَا ... مَاذا لَدَيْكَ تَقُولُهُ
فأجابني بتواضعٍ ... مِمَّا يَقِلُّ نَظِيرُهُ
مِمَّا عهدْتُ بطَبْعِهِ ... مِنْ كُلِّ سامٍ قَصْدُهُ
بقرائنٍ وبلاغةٍ ... يَرْمِي إليها لَفْظُهُ
مَاذَا أقُولُ ولاَ أرَى ... ما كُنْتُ آمُلُ نَيْلَهُ
والدَّهْرُ غَيَّرَ ما مضَى ... والجِيلُ أُنْسِيَ عَهْدَهُ
والكَوْنُ زفَّ إلَى القَضَا ... والدَّهرُ أظْلَمَ صُبْحُهُ
والرُّوحُ غُيِّبَ سِرُّهَا ... وَالعِلْمُ أبْعِدَ دَوْرُهُ
والنَّاسُ تَلْهَجُ بالمُنَى ... والغَرْبُ يَنْفُثُ سُمَّهُ
ولسانُ يَعْرُبَ ضَائِعٌ ... والنَّاسُ تعشَقُ غَيرَهُ
قُلْ لِي بربكَ ما طَرَا ... قُلْ لِي بربِّكَ أيْنَهُ؟
نَبْغِي التَّقَدمَ دُونَمَا ... عَمَلٍ يُحقِّقُ نَيْلَهُ!
والشِّعْرُ غابَ وكُلُّنَا ... مُتَكاسِلٌ لا يَأْبَهُ
وحَيَاتُنَا كَطِبَاعِنَا ... جَمْرٌ يُسَفُّ رَمَادُهُ
والحَادِثَاتُ تَأرجُحٌ ... يُصْمِي النُّفُوسَ دوِيُّهُ
قُلْ للشَّبابِ تَنبهُوا ... إنَّ الزَّمَانَ تَسَقُّهُ
إنَّ الحَيَاةَ مَعَ الغِيا ... بِ، عَنِ الحَياةِ تأوُّهُ
ابْنُوا بوعْيٍ فِكرتكُم ... واسْمُوا لِمَجْدٍ تنْبَهُوا
وارْجُوا التألُّقَ إنَّمَا ... بلْغَ المقاصِدَ نابهُ
فالعَصْرُ عصرُ مشاكلٍ ... والأمنياتُ تَوافِهُ
والفِكرُ شُتِّتَ في الهوَى ... والذهنُ ساهٍ تائِهُ

وأنـا أريـد لنشئنا	وضعًا يصوّب حالَهُ
إذْ رُبما نحْو الحضا	رةِ، يستحثّ مسيرَهُ
ولعلّهُ يُرسي العزائـ	ـمَ بالطُّموحِ لعلّهُ
وهنـاكَ ودّعَ قافِلاً	نحْوَ الغُيوبِ خيالُهُ
وأفقْتُ أنْتظِرُ الصّبا	حَ، لكيْ أبشّرَ آلَهُ
وأصُوغَ لُؤْلُؤَ نثْرِهِ	شعْرًا أُنغّمُ وزْنَهُ
أصْغى لهُ سحرُ الصّبَا	حِ، وأنْشَدتْهُ طُيوفُهُ
وأذاعَهُ لحنُ الوُجُو	دِ، مُردّدًا إيقاعَهُ
من أعْمَقِ الأعْماقِ أنْـ	ـفُثُ شَجْوَهُ وشجُونَهُ
أهديه شيخِي علّني	أوفي بشعر حقه

إحالة

(*) ألقيت هذه القصيدة بمناسبة الذكرى العاشرة لوفاة الشيخ أبي بكر الأغواطي، الأمين العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وتلميذ ابن باديس والإبراهيمي، وكان توفي في صيف 1987 بالأغواط (الجزائر).

ابن باديس

الشاعر. رشيد أوزاني

ذكــرتُ ابــنَ بـاديسَ فخـرًا بصرحٍ — بَنـــاهُ... فكانَ الأســاسُ الكِتــابـا

تصفّحتُ آثــارَه بعــضَ وقــتٍ — فأثْمَــر بالعِلــمِ وقْــتي وَطــابـا

مجــالسُ ذكــرٍ لتفسيــرِ وحــيٍ — تجلّــت... فكــانتْ بحــقٍّ شِهــابـا

تجــلّتْ تُبــدِّدُ فــي النفــسِ وهماً — وَتخلــعُ بالنّــورِ عَنــهَا الحِــجـابـا

فَيــا رائــدَ المصــلحــينَ... إنّــا — سَألْنــا... ومنــكَ أخَــذنا الجــوابا

أتانَا الصبــاحُ كمــا قَــدْ وعــدتَ — وكُنّــا ارتَــدَيْنـا الظّــلامَ ثِيــابـا

رَسَمْتَ الجـــزائـرَ في كــلِّ قَــلْبٍ — فمِنْ أجْلِــها قَــد رَكَبْــتَ الصِّعابـا

ومِن أجـلِ عِلـمٍ صـحيـحٍ وديــنٍ — حَنيــفٍ... سَهِــرْتَ اللّــيالي احْتِســابا

سَــلامٌ عَــليكَ مِنَ اللهِ دومًــا — فقَــدْ قلْــتَ فــي كلِّ حــالٍ صَــوابا

سَــلامٌ عليــكَ فقــدْ كنــتَ رَمْـزًا — لِعــلْمٍ وتقْــوَى فنِلْــتَ الثّــوابَـا

رسائل الدكتوراه والماجستير التي نوقشت بالمعهد

عنوان الرسالة	إسم الطالب	التخصص	المشرف	لجنة المناقشة	تاريخ المناقشة	التقدير
أبو عبد الله الشريف التلمساني وآثاره الفقهية والأصولية (دكتوراه)	محمد علي فركوس	الفقه وأصوله	د.محمد عبد النبي	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.محمد عبد النبي: مقررا د.رضوان بن غربية: عضوا د.إسماعيل رضوان: عضوا	97/03/12	مشرف جدا
الجهل وآثاره في الفقه الإسلامي (ماجستير)	عفيفة خروبي	الفقه وأصوله	د.محمد مقبول حسين	د.رضوان بن غربية: رئيسا د.محمد مقبول حسين: مقررا د.إبراهيم التهامي: عضوا د.يحي رضوان: عضوا د.محمد محدة: عضوا	97/03/13	مشرف جدا
تجديد أصول الفقه عند ابن حزم (ماجستير)	نذير بوصبع	الفقه وأصوله	د.رضوان بن غربية	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.رضوان بن غربية: مقررا د.إبراهيم التهامي: عضوا د.محمد اسطنبولي: عضوا	97/06/14	مشرف جدا

المنزع النبيل في شرح مختصر خليل -دراسة وتحقيق- (ماجستير)	وسيلة حماموش	الفقه وأصوله	د.محمد مقبول حسين	د.رضوان بن غربية: رئيسا د.محمد مقبول حسين: مقررا د.محمد عبد النبي: عضوا د.ابراهيم التهامي: عضوا	97/06/15	مشرف جدا
منزلة العرف في المذهب المالكي والحنفي (ماجستير)	ميلود سرير	الفقه وأصوله	د.رضوان بن غربية	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.رضوان بن غربية: مقررا د.محمد عبد النبي: عضوا د.العربي بلحاج: عضوا	97/06/19	مشرف جدا
الشيخ سعيد حوى مفسرا (دكتوراه)	محمد دراجي	أصول الدين	د.الهاشمي التيجاني	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.الهاشمي التيجاني: مقررا د.عبد الرزاق قسوم: عضوا د.إبراهيم التهامي: عضوا د.أحمد رحماني: عضوا	97/06/30	مشرف جدا
الكوثري وآراؤه العقدية (المنهج والتطبيق) (دكتوراه)	عمار جيدل	أصول الدين	د.الهاشمي التيجاني	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.الهاشمي التيجاني: مقررا د.أبو عمران الشيخ: عضوا د.محمد عبد النبي: عضوا د.إبراهيم التهامي: عضوا	97/07/02	مشرف

العمل في الإسلام، بواعثه النفسية والاجتماعية (ماجستير)	عبد القادر بن عزوز	الفقه وأصوله	د.إبراهيم التهامي	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.إبراهيم التهامي: مقررا د.ناصر ثابت: عضوا د.عبد المجيد قدي: عضوا	97/12/02	مشرف جدا
تسديد الدين في الشريعة والقانون (ماجستير)	محي الدين اسطنبولي	الفقه وأصوله	د.رضوان بن غربية	د.محمد مقبول حسين: رئيسا د.رضوان بن غربية: مقررا د.محمد عبد النبي: عضوا د.محمد حبار : عضوا	97/12/03	مشرف
مفهوم الزمن في القرآن (ماجستير)	محمد بابا عمي موسى	أصول الدين	د.أحمد موساوي	د. عبد الرزاق قسوم: رئيسا د.أحمد موساوي: مقررا د.محمد عبد النبي: عضوا د.عبد الكريم بكري: عضوا	97/12/06	مشرف جدا

MUWAFAQAT into being as a means of communication which firstly, clarifies and shows to muslims and non-muslims alike the true Islam, and secondly eliminates the secular views which contradict Islam, and shows the danger and the evil contained in them not only for muslim societies but also for western societies.

We believe that the danger that comes from the works of the secular thinkers in the fields of culture, arts, and the social and human sciences, is a great one that affects our dear young muslims who follow these dangerous views and thoughts unconsciously. And also believe that *AL-MUWAFAQAT* is capable of facing this danger by showing to our youth the great values of Islam in the domains of communication, culture, and thought, following the means of dialogue, conviction, and reason, in the light of the Islamic sharia and its great principles.

Thus the editorial board has the pleasure to introduce to the faithful readers of *AL-MUWAFAQAT* a variety of researches and studies in the Islamic sciences that contribute to the progress of the ummah, and protect the Islamic identity against the danger that comes from secularism which tries to invade the universe and to eliminate everything that is religious and holy. We also are proud to introduce to our dear readers the special file of this sixth issue concerning the distinguished scholar, the eminent man of Dawa in Algeria, and the president of «The Organization of the Algerian Muslim scholars» namely, al-imam *ABD ALHAMEED BEN BADIS* (1889-1940).

Finally, we are grateful to ALLAH the almighty for enabling us to encounter the difficulties we faced. we thank those scholars who encouraged the editorial board to unite their efforts in order to bring this journal in this beautiful and scientific face, and thank the Ministry of High Education and Scientific Research for the great material and spiritual consolidation and encouragement that enabled us to celebrate *AL-MUWAFAQAT* sixth birthday with great happiness.

By Ammar MESSADI

Director of the revue.

existence of the distinguished men of dawa who are supposed to eliminate ignorance and thus to prevent ignorant people from leading the Islamic ummah. thus, being aware of this bad situation we involved Al-muwafaqat (which is an academic and a scientific journal of Islamic sciences) in the domain of Dawa, in order to contribute to the enlightment of the ummah with the views of the muslim scholars, aiming at stopping those who intend to harm Islam and the Algerian ummah.

we realize that the mission of Dawa is not an easy one, and not everyone is capable of fulfiling it, but we believe in the Islamic teaching that it is to be done by wisdom as it is said in the Holy Quran: ﴿*Call unto the way of thy lord with wisdom and fair exhortation, and reason with them in the better way. lo! thy lord is best aware of him who strayeth from his way, and he is best aware of those who go aright*﴾.

Therefore the man of Dawa is called to obey Allah orders, to spread Islam by the way of wisdom, to implement it in the souls of people as a method and a way of life, and to seek the construction of an ummah of justice, solidarity, fraternity, and cooperation. moreover, we believe that the man of Dawa is required to be a scholar who possesses a deep understanding and a wide knowledge of the Islamic sciences, and of the social, political, and economic events and actualities in the muslim world.

And in order to realize this legal ambition and be faithful to the basic principles of the ummah and the the principles of the glorious revolution of November 1954, The National High Institute for the Foundations of Religion made of *AL-MUWAFAQAT* a platform that enables the fuqaha and the scholars to eliminate the vagueness which some forein countries try to use and exploit in Algeria in order to harm the muslim ummah.

Our journal, thus, is open not only to Algerian scholars and writers, but welcomes all distinguished contributions from around the globe, which clarify the true Islam to muslims and non-muslims alike following the scientific and academic methods far from any subjectivity or fanaticism. In this way the journal will be more valuable, and will be enabled to realize its objectives and its cultural strategy for the benefit of the muslim ummah and humanity as well .

The National High Institute for the Foundations of Religion is aware of the great importance of communication, and the role it plays nowadays in conducting people and societies, therefore it decided to bring *AL-*

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate



EDITORIAL

This is the sixth year of the existence of *-AL-MUWAFAQAT-*. we are grateful to Almighty Allah for our widespread readership and for the continuous contributions of the muslim scholars in Algeria and from around the world.

In this issue the reader finds new topics of Islamic thought in the light of the current national and international events. It calls all muslims in the world to be most devoted to their religion; to unite their efforts toward strengthening their brotherhood and solidarity; and to consolidate their existence among the nations of the world in the light of the New World Order which aims at secularizing the whole universe.

Although, The National High Institute for The Foundations of Religion and its editorial board had faced great difficulties in editing this sixth issue - due to the impure climate of violence and anarchy in Algeria, and to terror which aims at destroying our dear country - they united their efforts and worked with great sense of responsibility and faith in order to bring *-AL-MUWAFAQAT* into being. In fact, they succeeded in presenting this sixth issue in a new scientific face, and Islamic thought in a clearer and deeper way.

Al-muwafaqat believes that the evil events that confront Algeria are temporal; because those who try to spread it lack moral and religious values and cannot continue playing with the values and principles of the ummah and its sovereignty. In fact, these evil actions are condemned by Islamic teaching, for it is said in the Holy Quran: *﴿Who so slayeth a believer of purpose, his reward is hell for ever, allah is wroth against him and he hath cursed him and prepared for him an awful doom﴾*.

We believe that the actual crisis in Algeria is mainly due to the ignorance of the true Islamic teaching and principles, and to the non-

AL MUWAFAQAT'S DIWAN

MISCILLANEOUS ITEMS

ENGLISH SECTION



JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

AL-MUWAFAQAT

An Academic Journal of Significant Thought and Opinion in the field of Islamic Studies and Research
Produced by The National High Institute for the Foundations of Religion « Mouloud Qacim NAIT-BELQACIM » Algiers
First issue: Doul-Hija 1412/ June 1992.

EDITORIAL BOARD

General Director ***D. Ammar MESSADI***

Editor in chief: ***M. Muhammad H. Al-HASSANI***	*Managing Editor:* **M.** ***Muhammad AISSA***
Councelor of edition: ***M. Youcef HUSSEIN***	*Distributor in chief:* ***M. Abdarrahmane SMATI***



Pr. Al-Hachemi TIJANI
Pr. Muhammad Maqbul HUSSEIN
Pr. Abderrezak GUESSOUM
Dr. Redouane BENGHARBIA
Dr. Muhammad ABDANNABI
Dr. Brahim TOUHAMI
Dr. Muhammad DARAJI
Dr. Muhammad Ali FARKUS
Dr. Ammar JIDEL

JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

AL-MUWAFAQAT

An Academic Journal of Significant Thought and Opinion in the field of Islamic Studies and Research

Produced by The National High Institute for the Foundations of Religion « Mouloud Qacim NAÏT-BALQACIM » Algiers

Sixth Number, Sixth Year, 1418 (1997-1998)

: Mr Editor -in Chief, *MUWAFAQAT* Center, National High Institute for the Foundations of Religion Algiers, Captain Azoug Avenue, 2nd, Hussein Dey Algiers ALGERIA.

: 77.34.90 - 77.73.74 - 77.72.91

Fax: 213.02.77.46.97

Telex: I.E.S.O.E. DZ65491

ISSN: 1111-4312